Mudanças culturais mudanças religiosas

PERFIS E TENDÊNCIAS DA RELIGIOSIDADE EM PORTUGAL NUMA PERSPETIVA COMPARADA

Eduardo Duque

húmus

MUDANÇAS CULTURAIS, MUDANÇAS RELIGIOSAS

Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada

Mudanças Culturais, Mudanças Religiosas

PERFIS E TENDÊNCIAS DA RELIGIOSIDADE EM PORTUGAL NUMA PERSPETIVA COMPARADA

Eduardo Duque

Capítulo I. Introdução

O fenómeno religioso, ao longo dos tempos, tem vindo a ser objeto de particular atenção. Tem sido constantemente redefinido perante as suas circunstâncias históricas e sociais. Parece ter sobrevivido aos diversos anúncios do seu desaparecimento, anunciados tanto pela via da alienação intelectual (Comte) e antropológica (Feuerbach), como psíquica (Freud) e socioeconómica (Marx). Porém, é inegável que se assiste a um progressivo desgaste dos referentes procedentes dos costumes e tradições da religião institucional, arrastando as instituições religiosas não só para uma crise sem precedentes, mas também para uma perda de influência da institucionalidade religiosa na sociedade.

Esta transformação, reconfiguração ou mesmo a decomposição do religioso na modernidade revela que este fenómeno está em constante processo de mudança, adaptando-se e assumindo os contextos socioculturais em que se insere. É a partir dos nossos tempos e da sociedade que nos envolve que se olha para o passado e futuro, tentando auscultar a situação religiosa portuguesa.

A situação religiosa passou, no último século, por diferentes fases, levando a que emergissem, na nossa sociedade, diversas sensibilidades e distintas formas de atuação em relação à questão religiosa. Desde o século XIX, poderes de diferentes quadrantes políticos e socioculturais tentaram aniquilar a presença da Igreja na sociedade, recorrendo a diversas formas de atuação. Entre elas se destacam: a publicação do diploma proibindo o funcionamento das congregações religiosas em Março de 1862, com o objetivo de reduzir e controlar a influência da Igreja na sociedade; o surgimento, nos anos 70, de movimentos intelectuais da escola agnóstica e positivista, donde a crítica à religião era acompanhada por uma atitude de descrença, em que se vê a Igreja como um fator de decadência social[1].

[1] Cf. Conferência de Antero de Quental sobre as "Causas da decadência dos povos peninsulares", in "Conferências do Casino" (Salgado Júnior, 1930; Medina, 1980).

Neste contexto, este anticlericalismo está marcado por três perspetivas distintas: por um lado, o posicionamento liberal anti congregacionista, defensor da funcionalização da Igreja e da religião; por outro, a defesa de uma laicização da sociedade, reduzindo o religioso ao espaço privado e a influência da Igreja Católica na sociedade como vínculo de legitimidade; finalmente, a denúncia da religião e da Igreja como suporte do regime monárquico que se combatia como estando em descrédito e como fator de atraso e ignorância.
A influência dos republicanos fez-se sentir de um modo cada vez mais intenso entre os governos de então, levando-os a tomar medidas contra a ação da Igreja, particularmente no que se refere à presença das ordens e congregações religiosas. Deste modo, tentam conter algumas das críticas da oposição republicana, legislando no sentido de se restringir a ação dos diversos institutos religiosos[2]. Além do mais, esta restrição é apontada por diferentes periódicos católicos como causador de danos nos direitos e interesses coloniais portugueses, bem como o perigo da propaganda do protestantismo nos territórios africanos do domínio português[3]. Deste contexto, surgem distintas medidas governamentais que incidem sobre a importância da ação missionária como meio de garantir a presença portuguesa nos territórios coloniais. Frente a esta situação, estreitam-se as relações entre a Igreja e o Estado Português: "o Império e Portugal existem na medida em que as missões contribuem à sua coesão. Esta coesão apresenta-se e define-se como o Portugal católico (Ferreira, 2002: 57).
Contudo, o certo é que a relação sociedade-crença tinha mudado, laicizando--se como consequência para quem defendia uma existência individual e coletiva determinada pela vontade e não pela herança. Deste modo, a liberdade pessoal levou à reconstrução da sociedade e do sistema político, deixando ou reinterpretando a herança histórica, que até então estavam enraizados na sociedade: nascer, morrer, casar ou estudar começam a deixar de estar condicionados pelo religioso. Vejamos, por exemplo, a substituição das festas religiosas por festas nacionais ou o casamento católico pelo casamento civil.
Apesar de todas estas transformações sociais, até 1910, o Estado não se compreendia sem a religião católica, considerada como herança histórico--cultural e exemplo de conduta social.
Com a instauração da República em 1910, estabeleceu-se um novo enquadramento jurídico para a atividade da Igreja Católica, em concreto, através

[2] Veja-se o decreto de 18 de Abril de 1901 promulgado pelo governo de Hintze Ribeiro, onde se estabelecem as condições para a criação e funcionamento de qualquer associação de caráter religioso, necessitando de autorização prévia do governo para atuar legalmente.
[3] Cf: *Ultimatum Inglês* de 11 de Janeiro de 1890 (Teixeira, 1990).

da Lei da Separação do Estado da Igreja[4], pondo fim à "aliança do Trono e do Altar", que culmina com a rutura das relações entre o Estado Português e a Santa Sé.
A separação do Estado da Igreja revelou um acentuado cunho anticlerical traduzido na repressão das organizações do movimento social católico, dos órgãos de imprensa católicos, na proibição de expressões religiosas fora dos templos (decreto de 15 de Fevereiro de 1911), expropriação dos bens da Igreja, expulsão da quase totalidade de bispos das respetivas dioceses (decreto de 7 de Março de 1911), prisão de sacerdotes, proibição do uso público de hábitos talares, abolição de dias festivos (decreto de 12 de Outubro de 1910), supressão do ensino religioso das escolas (decreto de 22 de Outubro de 1910)[5], etc. Estas medidas demonstram uma vontade, sem precedentes, de laicizar a vida social e pública, com o fim de proclamar a neutralidade religiosa do Estado. A este propósito, é sobejamente conhecida a promessa de Afonso Costa que, enquanto membro do Governo Provisório da República, tinha prometido acabar com a religião Católica num espaço de duas ou três gerações[6].
A laicização de que temos vindo a falar, segundo Catroga, não se dá separadamente do contexto internacional, mas tem subjacente um entendimento de uma global secularização dos sistemas sociais (1991: 17).
Em 1917 – depois de diferentes tentativas para um restabelecimento de relações com a Santa Sé[7] e estando Portugal emergido numa crise político-social agravada pela presença na I Guerra Mundial –, o novo poder encarnado por Sidónio Pais, considera como objetivo primordial a reconciliação entre os portugueses, continuando a defender a separação entre os poderes, mas agora de uma forma conciliatória[8].
É a partir de 1918 que se renovam as relações diplomáticas entre o Estado português e a Santa Sé (10 de Julho) e, a partir de 1919 – com o final do sidonismo e libertados do anticlericalismo extremo (estratégia política difundida

[4] Cf:. "Lei da Separação do Estado das Igrejas" in "Diário do Governo", n.º 92, de 21 de Abril, de 1911.
[5] Sobre a temática da legislação em causa veja-se: Marques, 1980: 56 e 1991: 493-495.
[6] Veja-se Oliveira, 1994: 357; Valente, 1999: 171; Ramos, 1983: 255 e ainda Catroga, 1991: 357-360, que retomam mais amplamente esta questão contrariando a posição de Marques, 1991: 510 que considera erróneo a atribuição de tal afirmação a Afonso Costa.
[7] Cf: Arquivo Histórico-Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros (AMNE), 3P, A11, M329, of. 6 Delegação em Roma para o MNE de 23-3-1918.
[8] Sidónio Pais anulou as penas de desterro a que estavam condenados a maioria dos bispos; anulou a proibição do exercício do culto em edifícios do Estado; aboliu a proibição do uso público de hábitos talares e, entre outras medidas, reabriu ao culto várias igrejas que estavam fechadas.

por Afonso Costa) –, os governos republicanos seguem uma política religiosa moderada.

Com o Estado Novo (ou II República), foram tomadas algumas medidas para fazer frente às reivindicações católicas, para se obter o apoio dos católicos[9]. Este período, que vai entre 1933 e 1974, é marcado por uma ideologia política com um forte vínculo à Igreja Católica, associando-se o Regime à Igreja. É também neste período, mais concretamente em 1940, que é assinada a Concordata entre a Santa Sé e Portugal.

É com a Concordata que se põe fim à "questão religiosa", definindo-se mais especificamente as relações entre o Estado e a Igreja: entre outros acordos, é reconhecida a personalidade jurídica da Igreja (art.º 1.º); é garantida a liberdade de exercício da sua autoridade, a liberdade de publicação e de comunicação (sem beneplácito) (art.º 2.º); a liberdade de organização (art.º 3.º) e a liberdade económica (art.º 4.º e 5.º). No fundo, com a assinatura da Concordata, agrega-se à liberdade religiosa a liberdade da Igreja.

Com a revisão constitucional de 1971, fica garantida a liberdade religiosa a todas as confissões religiosas (art.º 45.º), em relação às quais o Estado mantém o regime de separação, sendo que o art.º 46.º considera a religião católica como a religião tradicional da Nação Portuguesa.

Em 2004, distintos fatores conduziram a que se revisse o texto concordatário de 1940, já que ocorreram profundas transformações socioculturais e económicas; mudanças políticas procedentes da Revolução de 25 de Abril de 1974 (transformação para um regime democrático); realização do Concílio Ecuménico Vaticano II; integração política na União Europeia; a promulgação da Lei da Liberdade Religiosa em 2001, etc.[10].

Tendo em conta todo este contexto sociocultural e político-religioso que se descreveu, é possível identificar três grandes vértices do catolicismo português ao longo do último século:

1. reação à política de laicização da I República e a organização do movimento católico no contexto da separação do Estado da Igreja;
2. reação às questões que a modernidade levantou a partir do paradigma da descristianização, sobretudo depois da II Guerra Mundial;

[9] Em Julho de 1926, entre outras medidas, publicou-se um decreto em que se reconhecia a liberdade do ensino religioso particular e o direito à jubilação dos párocos.

[10] Sobre as distintas mudanças socioculturais ocorridas em Portugal, entre 1960 e 2000, propomos a leitura das seguintes obras de António Barreto: *A Situação Social em Portugal, 1960-1995; A Situação Social em Portugal, 1960-1990* e *Mudança Social em Portugal, 1960-2000.*

3. reação à afirmação e reconhecimento da liberdade como um valor individual e social, consequência da mudança social que a descolonização, a passagem para o sistema democrático e a integração na União Europeia estimularam.

Estas reações provocam na população portuguesa diferentes vivências do fenómeno religioso. Se por um lado, se intensificam algumas devoções, das quais se destaca a devoção mariana que se renova e amplia em torno da Senhora de Fátima[11], por outro lado, surgem novos desenvolvimentos da Doutrina Social da Igreja. Também, neste contexto de mudança, passa a existir maior preocupação em definir uma pastoral de conjunto, procurando responder a todas as idades e grupos sociais, preocupação, aliás, que dá origem ao surgimento de novos movimentos eclesiais que tentam acompanhar as novas formas de sociabilidade modernas[12].
Esta reafirmação e revitalização da identidade católica portuguesa – que perante o contexto sociopolítico parece estar em crise – deve-se ao facto do país ser sociologicamente e maioritariamente católico, assumindo-se a Igreja Católica como fator de harmonia social e até de coesão nacional, realidade que se verifica na percentagem de indivíduos que se declara católico: em 1940, os católicos representam 93% da população portuguesa; em 1950, 96% e, em 1960, 98% da população (INE, Censos). Ainda que com percentagens significativamente mais baixas, a sociedade portuguesa, em 2011, continua a apresentar-se maioritariamente católica, representando 81% da população[13] (cf.: Q. 1.1.).

[11] Para alguns autores, o "milagre" de Fátima surge como uma "salvação do país" num contexto dominado pelo sentimento de crise nacional (Ferreira, 1990: 5), por isso, constituiu-se como um grande acontecimento social e religioso (Reis, 2001).
[12] É neste contexto que surgem, entre outros movimentos, a "Cruzada Eucarística das crianças", o "Movimento do Apostolado das Crianças", o "Escutismo Católico" (1923) e diversos organismos juvenis da "Acção Católica" (1933) e, mais recentemente, iniciativas orientadas à terceira idade, como, por exemplo, o movimento "Vida Ascendente" (1985), equipas de "Casais de Nossa Senhora", etc.
[13] As percentagens merecem o seguinte apontamento metodológico: os censos relativos ao ano 2011 e 2001 contemplam a religião da população residente com *15 e mais anos de idade*; os de 1991 e 1981 contemplam a população com *12 e mais anos* e os Censos de 1940, 1950 e 1960 contemplam a população com *idades superiores aos 10 anos* (População Ativa). Deste modo, ao relacionar os dados relativos a estes períodos censitários convém atender a esta nota metodológica.

Quadro 1.1.

Percentagem de católicos, segundo os Censos			
	População	**Católicos**	**% de Católicos**
1900	5 423 132	5 416 204	99,9
1940	7 722 152	7 191 913	93,1
1950	8 510 240	8 167 457	96
1960	8 889 392	8 701 898	97,9
1981	7 836 504	6 352 705	81,1
1991	8 380 947	6 527 595	77,9
2001	8 699 515	7 353 548	84,5
2011	8 989 849	7 281 887	81

Fonte: INE, *Demografia e Censos*, 1900, 1940, 1950, 1960, 1981, 1991, 2001 e 2011. Cf.: nota 13.

Na contemporaneidade, marcada por um quadro sociopolítico de maior liberdade e expressão pessoal, abre-se caminhos para novas reconfigurações do religioso, já que, de alguma forma, se dá uma retirada do religioso da esfera pública, privatizando a fé e considerando a moral autónoma da religião.
Retirado o monopólio cosmovisional que era outorgado pela religião, a sociedade vai descobrindo que se pode estruturar e funcionar sem precisar de licença da religião, vai-se secularizando de dia para dia.
Diante desta "metanoia social", em que se impõe uma nova forma de ver o mundo, interessa-nos perceber, afinal, que tipo de religiosidade é a que portugueses respiram, ou seja, pretende-se *analisar o fenómeno religioso em Portugal de forma a, por um lado, caracterizar a religiosidade dos portugueses e perceber até que ponto esta se identifica com a de outros países da Europa*, por outro lado, pretende-se precisar *as novas formas ou tendências religiosas em Portugal*, já que é inegável que o fenómeno da *secularização* não só produziu grandes mudanças sociais e religiosas em muitos países ocidentais europeus, como também penetrou nas raízes da *cultura sociorreligiosa portuguesa*, criando naturalmente novas sociabilidades, novas estruturas de sentido e novos grupos de pertença.

Tendo em conta que a formação das identidades religiosas dos indivíduos está fortemente dependente da socialização dos mesmos, poder-se-á questionar: *Qual é o fator ou quais os fatores que configuram e atuam de um modo explicativo na religiosidade dos portugueses?*

Responder a esta questão implica necessariamente atender ao contexto das *transformações socioculturais* que se vão manifestando nas sociedades, posto que os processos sociais e religiosos não são fenómenos isolados, mas estão interrelacionados e suportam determinados contextos culturais, por isso, concentram um conjunto heterogéneo de processos particulares nos diversos âmbitos e níveis, tanto sociais como culturais.
Nas últimas décadas, ocorreram muitas transformações socioculturais marcadas, essencialmente, pela passagem de uma *sociedade tradicional* para uma *sociedade moderna e globalizada*, em que se desenvolveu uma nova forma de pensar, um novo paradigma, caracterizado por uma vivência, de certa forma, mais *individualista*.
O princípio da *secularização* é que a religião foi perdendo gradualmente parte essencial do seu impacto na vida social. Deste modo, a sociedade moderna não só *questionou todas as estruturas de sentido*, como também gerou uma metamorfose sociomoral, ao propor a recomposição do sentido moral das sociedades tradicionais num sistema de sentidos socialmente diferenciados, afirmados em comportamentos, formas e valores capazes de compor um verdadeiro *pluralismo religioso* que se pode manifestar em duas distintas dimensões:

- por um lado, na *individualização das crenças e práticas morais*, a que alguns analistas chamaram *a privatização da religião* como fruto da *privatização progressiva da vida social*;
- por outro lado, no *descrédito crescente das instituições*, levando à chamada *(des)institucionalização*. Há como que um cansaço a envolver a institucionalidade. O institucional torna-se demasiado complexo e abstrato, não dando assim sentido à vida.

Descobrir as *novas formas do religioso* na modernidade será pois um dos objetivos deste estudo.
Dito isto, e partindo do pressuposto que para falar de *religião* implica falar de uma *cultura e sociedade concretas*, convém sublinhar que o nosso objeto de análise não é exclusivamente a *religião*, concebida como o *corpus* teórico que dá base às crenças de que falaremos mais adiante, mas a *religiosidade*, ou seja, as *manifestações da própria religião*, que se reproduzem

através de atitudes, práticas, comportamentos, etc. Neste sentido, qualquer *prática, atitude ou rito* poderá ser uma forma válida de expressar a *religiosidade*.
Ao formular a pergunta sobre a *identidade sociorreligiosa* de Portugal num contexto de secularização, fazemo-lo evidenciando o carácter inevitável desse contexto: a *secularização* (sinónimo da perda da função social da Igreja de que fala Luhmann) não é uma opção que possamos eleger ou afastar, ela – revestida de forte pressão do laicismo típico da modernização – representa o marco histórico e cultural da nossa sociedade. Daí que, ao colocarmos a questão sobre a identidade sociorreligiosa dos portugueses, se parta do princípio que esta não se possa pensar como alheia à dialética do contexto da *modernização*.

1.1. Estudo comparativo

A fim de se alcançar uma abordagem mais completa do fenómeno religioso em Portugal, procederemos a uma análise comparativa deste fenómeno entre Portugal e sete países europeus: Áustria, Bélgica, França, Irlanda, Itália, Polónia e Espanha.
O argumento que predominou à *seleção dos países* com que se compara a situação sociorreligiosa portuguesa foi a *matriz histórico-religiosa católica que os países partilham*, apesar de expressarem diferentes realidades religiosas: por um lado, os países que, à semelhança de Portugal, mantêm percentagens de católicos ainda elevadas, como Irlanda, Polónia e Itália; por outro lado, países que apresentam um maior grau de secularização, como França, Bélgica, Áustria e Espanha. Esta comparação é possível já que se trata de uma mesma investigação com o recurso aos mesmos instrumentos e métodos de análise das sociedades em causa e, assim, a comparação de Portugal com os demais países europeus contribuirá para calibrar melhor o sentido da evolução religiosa portuguesa.

1.2. Objetivos

Do que até então se referiu, poder-se-á dizer que com a modernização da sociedade mudaram não só as estruturas socioculturais, mas também a *dimensão sociorreligiosa*, fazendo com que tenha diminuído a confiança por parte dos indivíduos na religião institucional e originando, mediante o desvelamento das novas estruturas de sentido, *novas formas de sociabilidade e religiosidade humanas*.

1.2.1. Objetivos gerais

- Indagar as causas que supostamente conduziram a uma mudança na orientação valorativa;
- Analisar a relação entre a modernização e a consequente individualização social;
- Analisar a relação entre a individualização social e as novas formas de religiosidade, definindo as que melhor se adequam à modernidade;
- Indagar o processo mediante o qual se formam e transmitem os valores emergentes.

1.2.2. Objetivos específicos

- Indagar se a passagem do materialismo ao pós-materialismo e a consequente individualização social reconfiguram uma nova mentalidade;
- Analisar se a suposta nova mentalidade origina novas formas de religiosidade;
- Analisar a dimensão do fenómeno da desinstitucionalização religiosa;
- Identificar os valores que estão a emergir por detrás de uma cultura que parece que *desinstitucionalizou ou desmonopolizou a Igreja Católica;*
- Indagar se as novas atitudes sociais (posição social) explicam ou não a diminuição ou extensão da secularização da sociedade;
- No fundo, pretende-se perceber as razões que podem fazer com que Portugal seja um país diferente em termos religiosos dos demais países do nosso estudo.

De uma forma analítica, poder-se-á dizer que, com este estudo, se pretende, ao olhar o catolicismo, *reconhecer e descobrir a multiplicidade de rostos que podem adotar a experiência religiosa na sociedade portuguesa*, incluindo a variedade de formas (dentro ou fora da doutrina, confissões e dogmas) e sentidos que podem, sem deixar de ser *re-ligiosos*, transformar a religiosidade tradicional.
É legítimo, então, perguntar:

- que papel ou função desempenha a Igreja Católica na sociedade?
- continua a ser a Igreja um agente mobilizador da sociedade?
- que formas religiosas se adequam mais aos tempos modernos?
- encontramo-nos perante o *fim* ou uma *reconfiguração* do religioso?
- afinal, existem diferenças em termos religiosos entre Portugal e os demais países? Se sim, que diferenças existem?

Pois bem, estas são algumas das questões que esperamos ver resolvidas neste estudo.

1.3. Justificação e contribuição do estudo

A nossa proposta em relação ao estudo do fenómeno religioso, inserido num contexto social como atuante no *modus vivendi*, vai, pois, no sentido de considerar, em termos sociológicos, *a perspetiva de adaptação ou desadaptação da religião à sociedade contemporânea*, uma vez que a modernização, com a sua consequente *individualização social*, deixou e continua a deixar marcas de uma *progressiva secularização* da sociedade portuguesa. Cremos que este estudo, tal como propõe os seus objetivos, apresenta uma abordagem algo inovadora no contexto académico e científico.

Em Portugal, a produção científica sobre a análise do *fenómeno religioso e católico especificamente* não é tão profusa como nalguns países europeus que têm uma tradição centenária neste tipo de estudos, que se reflete na existência de grandes centros de investigação e extensas produções científicas que analisam este fenómeno com profundidade. Não obstante, em Portugal, como veremos mais à frente, há já algumas publicações de grande relevo científico sobre esta temática.

Este estudo servirá também para cobrir algumas lacunas ou insuficiências científicas referentes à análise da religiosidade em Portugal, de forma que contribuirá para aumentar e desenvolver o capital científico português. Além do mais, quanto às suas implicações práticas, julgamos que pode ser de relevante interesse pedagógico para o conhecimento da pluralidade religiosa e social de Portugal, permitindo assim encontrar respostas que satisfaçam os objetivos a que nos propusemos.

Capítulo II. Enquadramento teórico: o fenómeno religioso na ordem social

De que falamos quando nos referimos ao fenómeno religioso? Muito e de muitas perspetivas se tem escrito sobre ele. A nós, aqui, interessa-nos a visão sociológica, na medida em que os fenómenos religiosos podem ser apreendidos cientificamente pelos métodos e técnicas aplicadas a qualquer fenómeno social. Claro que para compreender o fenómeno religioso, como uma entidade integrada e significante entre outras totalidades sociais, tem que se abordar outras realidades, como a sociedade e a cultura. Pois, sendo a religião um fenómeno humano, é também uma realidade que se manifesta numa cultura e numa sociedade: "o homo faber" é igualmente "homo ludens, sapiens e religioso" (Eliade, 1978: 5-8)[1]. Assim, para compreender o fenómeno religioso temos que precisar as diferentes conceções e perspetivas com que ele é interpretado, isto é, neste capítulo pretende-se rever a literatura sobre a forma como o fenómeno religioso é estudado, analisado e compreendido pelos distintos estudiosos desta temática.

2.1. Distintas perspetivas do "religioso": tentativa de definição conceptual

O fenómeno religioso é uma realidade pluridimensional e, como tal, cada estudioso define-o segundo o seu o seu enquadramento teórico. Daí que a perspetiva conceptual de Comte, Marx ou Durkheim seja diferente da de Hegel, Nietzsche ou Wittgenstein ou, mesmo, de Freud, Foucault ou Mao Tze Tung, de acordo com a sua dimensão sociológica, filosófica ou psicológica. Mas, para além disso, é importante também perceber de que perspetiva se analisa o religioso, já que ele pode ser estudado a partir da sociedade, do indivíduo, ou de estruturas portadoras de experiência religiosa (como, por exemplo, a Igreja). Posto isto, poder-se-á perguntar, tem o sociólogo um método para estudar a religião mais adequado do que o do teólogo, filósofo ou psicólogo?

[1] Esta mesma ideia aparece em Allen, 1998: 15.

Como se pode depreender, há muitas questões que estão subjacentes a esta temática que exigem um certo aprofundamento para se alcançar uma adequada aproximação ao "religioso". Não é o mesmo partir de uma metodologia que tenha como ponto de partida uma definição materialista ou funcionalista da religião, que entende a religião como uma criação fantasmagórica do homem alienado[2], por exemplo, "ópio do povo"[3] (Marx, 1982: 383), ou de uma ótica que a concebe como um sistema produtor de sentido ou um elemento da dimensão normativa e, como tal, estruturante da vida comunitária, como o entendia Durkheim[4] (Durkheim, 1992: 40; Zubin, 1993:19). Vejamos, de um modo mais sintético, as perspetivas mais expressivas que o fenómeno religioso tem vindo a assumir, ao longo dos tempos:

• ***Perspetiva substantiva***: as interpretações clássicas do fenómeno religioso são, na sua maioria, substantivas, na medida em que definem o religioso pelo seu conteúdo. Determinam o "religioso" mediante conceitos essenciais, tais como, o sagrado, o sobrenatural, o infinito, o absoluto, o divino, o misterioso, etc. O sagrado, nesta conceção, é descrito, amiúde, como a última realidade, o real, o absoluto e, em todos os casos, é considerado como uma realidade transcendente. R. Otto entende que é o "absolutamente heterogéneo" (1980:40), o "numinoso", o "tremendo" (ibidem) e "fascinante"[5]. Este conceito como o de mistério ou absoluto apoiam-se em crenças e ritos. Todavia, o sagrado, o sobrenatural ou ainda as crenças ou ritos não são a religião, são partes dela, diríamos que se trata de dimensões da religião, posto que a religião é um todo bem mais complexo.
Esta conceção peca por omissão, isto é, ao determinar a religião, por exemplo, como experiência ou institucionalização do sagrado, os conceitos surgem como que precisos, circunscritos, formais, mas, na realidade, os

[2] "C´est l´homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l´homme" (Marx, 1982: 382).
[3] "La religon est le soupir de lá créature accablée, l´âme d´un monde sans coeur, de même qu´elle est l´espirit d´un état de choses où il n´est point d´esprit. Elle est l´*opium du peuple*" (Marx, 1982: 383).
[4] Contrariamente a Marx, em que a religião seria um subproduto da miséria humana (Marx: 1982: 383), para Durkheim a religião constitui "um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas" (1992: 42) e, como tal, opostas ao mundo profano. A este propósito pode ler-se Silva, M. C. (1998: 82). É a partir da distinção entre (*la couple*) *sagrado* e *profano* que Durkheim define a religião. Os objetos e símbolos sagrados, entende Durkheim, são tratados como que separados da vida quotidiana, do âmbito do profano. E assim, o *tempo sagrado* é visto, neste contexto, como uma delimitação por uma suspensão do *tempo profano* – esta teoria de Durkheim (1992: 538) é também partilhada por Eliade (1965: 63-100; 2000: 13-55) e Caillois 1996: 110-123. Este ponto de vista é também comum a Stanislas Breton (1987: 394).
[5] É aqui que entra a experiência do numinoso como "*Mysterium tremendum (et fascinans)*" como manifestação universal do mistério (Otto, 1980; Velasco, 1982: 92).

conceitos não são desvendados, nem claros, nem esclarecidos, ou seja, continua por não se elucidar o que se entende por sagrado e, desta forma, volta-se à questão do que é o religioso[6] e, assim, se permanece na ausência de rigor ou na ambiguidade terminológica (Otto, 1980; Eliade, 1965; Mauss, 1970). Neste contexto, pode-se dizer que o sagrado, ou outra dimensão do "religioso", só pode ser determinado no seu conjunto e inseparavelmente[7]. Desta forma, surge novamente a questão de partida: como se define o fenómeno religioso?

• ***Perspetiva funcionalista***: na conceção funcionalista do fenómeno religioso não se pergunta "o que é o religioso", mas sim, num sentido mais pragmático, "para que serve" o fenómeno religioso, qual é o seu objetivo. Esta conceção apoia-se noutras mais pretéritas, nomeadamente na teoria de Spencer, que compara as sociedades com organismos vivos, referindo que as suas diferentes partes constituem sistemas que atuam em simultâneo como um todo[8]. Até aqui estava subentendido que a religião, como um órgão de um sistema, não tendia a desaparecer, mas que viveria em simultâneo com a evolução social e intelectual. Esta conceção da religião apoia-se em autores como: Spencer (1967, vol. I, Parte VI), Comte (1998) e Frazer (1951, vol. II: 475-477). Estamos, assim, perante uma fase embrionária do funcionalismo moderno, na medida em que se afirma que a religião responde a necessidades fundamentais dos humanos e que, ao desaparecer, a religião teria seguido um fenómeno de desantropomorfização[9].
Não obstante esta abordagem funcionalista da religião, só mais tarde se desenvolve uma conceção rigorosa da escola funcionalista.
Se se deve a Spencer (1967) as bases do funcionalismo, a sua paternidade é de Durkheim, na medida em que recorre a este quadro conceptual para analisar e compreender a sociedade.

[6] A este propósito pode ler-se também: Castelli, E; Ellul, J; Ladrière, J.; Ricoeur (1974).

[7] A este respeito, é preciso apontar as divergências na definição de religião entre Berger e Luckmann, já que, embora o primeiro adote uma definição substantiva de religião, o segundo posiciona-se desde uma óptica funcional. Veja-se, a este propósito, a *Introdução de Joan Estruch à obra de Berger e Luckmann* (Berger e Luckmann, 1997: 22).

[8] Neste sentido, podemos resumir a teoria de Spencer a duas proposições básicas: por um lado, Spencer referia que, tanto no desenvolvimento da vida orgânica como no desenvolvimento da vida social, houve um processo de diversificação, isto é, muitas formas de vida social desenvolveram-se a partir de um número muito menor de formas originais; por outro lado, considera que houve uma tendência geral de desenvolvimento pela qual formas mais complexas de estruturas e organizações surgiram de formas mais simples. A análise de Spencer, realizada à luz da teoria omnipotente da evolução social, embora diferente, coincide com a teoria de Comte, ao atribuir à religião um lugar primitivo no longo caminho da evolução da humanidade (Spencer, 1967, especialmente vol. II, parte VI; Comte, 1998).

[9] Termo que Spencer tomou emprestado do filósofo norte-americano John Fiske (1842-1901).

Que contribuição oferece a perspetiva funcionalista ao estudo do "religioso"? Como observa Malinovski, já que não se pode definir o *culto* e o *credo* pelos seus fins (fracasso da definição substantiva), procuremos, então, defini-lo pela sua *função* (Malinovski, 1948:2). Ao não ser possível um consenso sobre o que é a religião – argumenta Yinger –, faz falta questionar o que é que ela faz (Yinger, 1970: 7) e, para a analisar, como disse Radcliffe-Brown, não é necessário debater sobre a sua verdade ou falsidade (1945: 33-43). Está assim aberto o caminho para nos adentrarmos, sem complexos, no fenómeno religioso.
O modelo proposto por Durkheim revela-se, deste modo, de grande interesse, na medida em que explica a religião inserida nos diversos contextos sociais, entendendo-a como "um sistema solidário de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem, numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem" (Durkheim, 1992: 42).

• ***Perspetiva materialista***: se o contexto histórico de Durkheim (1858-1917) se enquadra dentro da crise da sociedade liberal, o de Marx esteve marcado, sobretudo, pelo nascimento da sociedade industrial e pelo auge do idealismo como explicação do mundo. Poder-se-á perguntar, então, que contribuição presta Marx ao estudo do fenómeno religioso, para que se trate dele, neste contexto, de um modo separado da perspetiva funcionalista? Poder-se-á resumir a resposta na oposição contundente que o materialismo faz ao funcionalismo quando se trata de abordar, explicar e interpretar a função da religião na sociedade[10].
A religião em Marx, não obstante situar-se num nível superior (superestrutura), está profundamente ligada ao económico e material (infraestrutura) ao colaborar, com a sua doutrina de resignação, na manutenção de uma sociedade desigual e injusta, daí que cumpre funções ideológicas (Althusser, 1975: 145). Assim se compreende também, numa sociedade capitalista, que o homem seja alienado pela religião, na medida em que projeta nela a sua realização futura, idealizando-a, renunciando assim à sua realização atual.

[10] Marx analisa a religião a partir de uma ótica materialista e sócio-histórica em que se inscreve e explica-a como produto de específicas relações sociais. Tece uma enérgica crítica à sociedade capitalista, em geral, e à religião, em particular. Como o faz? Para se compreender esta crítica tem que se voltar à "metáfora do edifício" [in Althusser e Étienne, 2001: 33 (nota 12; Althusser, 1990: 59]. Isto é, a estrutura da sociedade está composta por dois diferentes "níveis": no andar inferior, situa-se a infra-estrutura económica (unidade das forças produtivas e as relações de produção) na qual se apoia a super-estrutura (Marx, 2002: 100), que é constituída pelo jurídico-político e o ideológico. É neste segundo patamar que se encontra, em Marx, as diferentes dimensões da ideologia, entre outras a religião.

Marx, ao ler e interpretar a religião como uma *ideologia e alienação* torna-se ainda mais contundente ao afirmar que a crítica à religião não se deve restringir ao plano teórico, senão que se torna necessário dominar a natureza e suprimir a opressão social; só então desaparecerá a ideia de Deus e a necessidade da religião (Marx e Engels, 1974: 94). Portanto, a religião como forma de consciência é superável a partir das transformações sociais, as quais, como razão de ser e de funcionar da própria religião – decorrente da divisão do trabalho e que serviria de "ópio do povo" (Marx, 1982: 383) – conduzirão à extinção da religião (1974: 259-260).
Ao finalizarmos esta perspetiva, julgamos ser importante tecer duas notas: se por um lado Marx, ao considerar a religião como um *subproduto*, uma *ideologia* e uma *alienação*, pretende colocar a religião no seu sentido mais profundo e autêntico; por outro, não se pode esquecer que a análise transcendente que ele fez, a partir das condições económicas e políticas, possui um significado humano mais universal, baseado na convicção implicitamente teológica de que a humanidade está destinada a ser feliz.

2.1.1. Dificuldades para definir a religião

Encontramos, até ao momento, diferentes formas de definir o fenómeno religioso. Umas mais substantivas (definindo-o pela sua referência ao sagrado), outras mais funcionalistas (considerando-o como uma função social). Além destas, poder-se-iam considerar também definições mais dogmáticas pela forma como estão elaboradas, sem verdadeira discussão crítica, na medida em que não se sabe porque é que se adota uma definição e não outra, como são os exemplos de Schleiermacher, que considera específico da religião o sentimento de dependência da criatura (1944: 90 e 151-152); de Bergson ao propor o especificamente religioso como um estado de alma (1962: 224); de Spranger que se aproxima de Bergson, mas com outras expressões: supremo valor, totalidade (1966: 286-290); de Russell que atribui à religião a qualidade de infinitude (1969: 829-830); de Lukács que diz que a finalidade das religiões não é mais do que a salvação da alma individual (1969: 474-532).
Não obstante todos estes atributos, uma definição crítica da religião deve evitar considerar a religião na sua essência, porque é inobservável e só metafisicamente postulada. Pois, alguns autores consideram verdadeiros alguns postulados que não são mais do que juízos de valor e, assim, em vez de a definir estão a proceder à sua análise. Entre estes, temos Müller ao considerar a religião como "um esforço por conceber o inconcebível, por expressar o inexpressável, uma nostalgia do infinito" (1873: 18); Freud que entende a religião como uma neurose coletiva (1968: vol. II: 93; vol. III: 220-222 e

234) ou Feuerbach que a concebe como um reflexo ou projeção (Feuerbach in Schaf, 1968: 125).

Posto isto, chegamos a uma conclusão: definir a religião não é tarefa fácil. Pois, definir implica distinguir, selecionar e interpretar. E a discussão crítica das definições que conhecemos, tanto clássicas[11] como modernas[12], apresentam só algumas dimensões da religião e, deste modo, não cobrem a integridade do objeto dos factos religiosos. Significa que o estudioso quando tenta definir limita-se a "selecionar" como religioso um determinado fenómeno social e humano[13].

Esta dificuldade de demarcar o objeto da religião e sua conceptualização não é de agora, dos modernos, pois já havia sido antes uma questão bem ponderada. A título de exemplo, recorda-se W. James quando considera que a palavra "religião" não representa uma essência única, senão um nome coletivo (1903: 26); Mauss segue a mesma linha de pensamento de James (Mauss, 1970: 34); Simmel, por sua vez, diz que ninguém definiu, sem indeterminação, com suficiente amplitude, o que é a religião em substância, tanto para os cristãos como para os budistas (1905: 359-376).

A dificuldade da conceptualização da religião também não é estranha tanto a Weber como a Durkheim. O primeiro renuncia a qualquer tipo de definição a priori (Weber, 1964: 328); o segundo sente-se, repetidas vezes, obrigado a uma discussão crítica do conceito do religioso (Durkheim, 1969: 1-28). Há alguns que excluem toda a definição a priori da própria religião, pretendendo, através de uma análise comparativa[14] das diversas posições, encontrar um elo condutor do caminho histórico das religiões. Outros expõem a dificuldade ou complexidade de definir o religioso a partir da ótica do

[11] Pode-se considerar-se a este propósito: Karel Dobbelaere e Jan Lauwers, 1973: 535-551; ou em "*Secularization: a multi-dimensional concept*" do mesmo Dobbelaere onde se questiona: "Em que situação social, uma definição social – tal como a própria definição de religião ou a definição de compromisso religioso – se torna problemática?" (Dobbelaere, 2005: 43).

[12] Entre os críticos modernos, sugere-se a leitura de Berger, 1970: 241-246.

[13] Como refere Gómez Caffarena, filósofo do fenómeno religioso, não existe outro caminho senão acreditarmos no homem que somos, nas suas experiências não empíricas, na lei da realidade que está inscrita em si e que se reflete na trajetória de fundo da sua utopia (Gómez Caffarena, 1980: 252-253). Quer dizer que o homem – inserido numa formação social – considera "como religioso" um conjunto de valores e comportamentos.

[14] Os objetivos da tese do *comparativismo* são: 1) a investigação de semelhanças e diferenças entre casos, que dá lugar a 2) observação de regularidades, que devem ser explicadas mediante 3) o descobrimento de covariação ou interpretação da diversidade, que pode fazer-se através da 4) comprovação de hipóteses explicativas, que levam à 5) explicação da complexidade de relações causais e o estabelecimento de generalizações ou pautas particulares, que permitirão, finalmente, 6) a criação de teorias ou a sua refutação. A análise comparativa tem, pois, para além de uma função heurística, geradora de teorias e hipóteses, uma função de verificação ou comprovação das teorias ou hipóteses já existentes (Reyes, 2004).

observador. Isto é, o observador vai definir o religioso de acordo com a plataforma de conhecimento em que está inserido. Pode defini-lo, em termos práticos, a partir de uma comunhão com ele, ou de um distanciamento, partilhando-o como praticante ou afastando-o como agnóstico ou ateu. É distinto observar algo estando imerso num grupo ou fora do mesmo, longe ou próximo dele. Claro que também aqui as posturas dos estudiosos são distintas. Weber entende que o facto religioso é melhor conhecido quando se o apreende desde fora; E. Bloch, ao contrário de Weber, considera que ninguém pode entender tão bem a tradição cristã como os seus herdeiros históricos, os que tiveram relevo no protagonismo da esperança dos homens (Bloch, apud Gonzáles Vicén, 1977: 295).
De facto, muitas são as dificuldades e desafios que os estudiosos encontram ao tentar definir a religião. Como refere E. Trías (1996: 137-138), é inegável a força explicativa de todas estas variantes redesenhadas a partir da filosofia da suspeita, nas quais o fenómeno e a experiência religiosa passam pelo juízo e o veredicto de um determinado conceito da razão (idealista, materialista, genealógica ou psicanalítica). Mas, não se pode avançar sem um comentário discutível: em todas estas variantes a religião é explicada desde fora dela própria. Parte-se da premissa racionalista e ilustrada de que a religião, por ela mesma, é ilusão, ideologia, conceito inadequado, enfermidade, falsa consciência, etc. Supõe-se que a sua verdade e o seu sentido se encontram por detrás, sempre por detrás, num substrato inconsciente ou subjacente que o filósofo, o cientista ou o analista deve desvendar.

2.1.2. A nossa definição de religião

A revisão da literatura sobre as diferentes perspetivas e definições da religião que expusemos nas alíneas precedentes revelou-nos que não é fácil definir este fenómeno de forma satisfatória. Estamos perante um problema. Porém, temos que a definir para compreender outros fenómenos, como o da secularização, do irreligioso, ou até de um sentido emergente diferente de todos os anteriores.
Posto isto, cremos que a única saída é considerar que qualquer que seja a definição de religião tem de ser, até certo ponto, "ampla" e "aberta", correndo o risco de se considerar "indefinição", no sentido de que é o investigador quem determina a ótica do que vai observar para definir, preferindo uns aspetos e preterindo, consciente ou inconscientemente, outros. Berger, a este propósito, foi mais acertado ao dizer que cada definição pode ser válida e preferível em função de uma determinada investigação (1974: 125-133). Cremos que este é o caminho, provavelmente, o único para se alcançar a uma definição.

Admitidas, assim, todas estas definições que se tem vindo a enumerar, e ressaltando indicadores para a definição sociológica que aqui se deseja traçar, pode-se vislumbrar a religião na variedade das suas manifestações, não ignorando que a sua interação é – através dos indivíduos – com o social que, por sua vez, configura os comportamentos, atitudes e os valores dos mesmos. A partir desta afirmação, abre-se caminho para a análise dos sinais e símbolos, enquanto linguagem para expressar o sagrado (Meslin, 1978: 81-82). Por esta razão, não se deve confundir o sagrado com o religioso, pois constituem duas realidades seguramente distintas, embora, na linguagem quotidiana, muitas das vezes, se incorporem.

Pretendendo encontrar a melhor definição de religião, afastamos totalmente as teses racionalistas do evolucionismo, do positivismo e do reducionismo. Parece-nos também inadequada a tese marxista, pela sua visão instrumental e material da religião[15], assim como a funcionalista, que enfatiza em demasia a função da religião[16]. Neste sentido, parece-nos a postura weberiana a mais adequada, no sentido em que rejeita admitir a interpretação segundo a qual a religião é só função da sociedade (Meslin, 1978: 102) e, da mesma forma, se declina a ver a religião como um epifenómeno que aliena e desequilibra a estrutura social (Marx e Engels, 1974: 94).

Chegados aqui, propomos, assim, uma sociologia – como produto de uma estratégia metodológica "racionalista" do sociólogo para a análise da sociedade – que entende o concreto, o singular e o trabalho do indivíduo (Weber, 1978: 256)[17]. No fundo, uma sociologia que aborde e explique as ações e os factos com sentido, que seja compreensiva.

Esta abordagem incorpora uma análise desde "dentro" dos factos e, naturalmente, do fenómeno religioso. Trata-se de uma via privilegiada na observação da influência religiosa na economia, na política, na sociedade e, para além disso, como viu Meslin, compreende a forma como um grupo vive uma religião na sua própria condição (1978: 73).

Em suma, em termos sociológicos, concebemos a religião numa ótica weberiana, na medida em que corrige a crítica marxista quanto à forma como apresenta a religião: subproduto, epifenómeno e alienação. Recorremos a Durkheim quando este considera a função social da religião na estabilidade e dinâmica da sociedade. A Berger e Luckmann, na medida em que apontam

[15] Não obstante ser consciente das tarefas comunicativas e coesivas da religião.

[16] Enquanto dadora de sentido e estabilidade social, reduzindo-a, como já se referiu, à dimensão cultural e, deste modo, faz com que não se perceba a sua influência enquanto catalisadora de mudanças.

[17] Recordamos que o ponto de partida da sociologia Weberiana é fazer ver que a conduta especificamente sociológica é a *ação social* (Weber, 1964: 5).

que “uma sociedade é absolutamente inconcebível sem valores e interpretações comuns da realidade” (1997: 55). A Bader (1991: 176ss) e Bourdieu (1980: 92) quando consideram a religião como constituinte do sistema simbólico[18], interpretando-o como um produto estruturado (*opus operatum*) e como uma estrutura estruturante (*opus operandi*)[19]. Finalmente, acrescentamos a estas leituras weberianas e durkheimianas a dimensão simbólica da religião, resgatando de Geertz a capacidade e a função que têm os símbolos sagrados de sintetizar o *ethos* de um povo[20], na medida em que remete o numinoso a uma dimensão da realidade mais distante do mundo objetivo e manipulável. Neste sentido, acreditamos que perder esta característica do religioso é perder o próprio religioso.

Fica assim proposta e traçada uma definição de religião que sintetizaríamos como um *conjunto de crenças e valores, dadores de estabilidade, dinâmica e sentido, organizados em representações simbólicas e referentes a uma realidade que transcende o indivíduo*. Esta definição supõe o ajuste do espírito humano à realidade, com toda a sua carga simbólica e imaginativa que esta envolve. Falamos de ajuste porque, em rigor, a religião implica uma situação, isto é, um contexto humano e social.

Ao longo deste capítulo, pretendeu-se definir a religião, redescobrindo e revendo diferentes perspetivas de análise e interpretação. Tentou-se fixar-lhe uns referentes formais e precisos, na realidade social e histórica. Assim, quando referirmos a palavra religião já temos algo empírico e teórico por onde brota o sentido. Já não se trata de explicar as suas essências nem tão pouco as suas propriedades. Consequentemente, temos ordem para falar de outros conceitos como o de fé, dogma, crença, etc. Estes conceitos não são mais do que expressões que remetem para um mesmo universo, que partilham um mesmo sentido.

[18] O sistema simbólico não é algo à margem da sociedade. Pertence e está na sociedade como algo inseparável (Monteiro, 1996: 19). Também Augusto Santos Silva, quando aborda o estudo do *simbólico*, considera que o estudo de representações – “visões do mundo, perceções, evoluções e simbolizações” – é também uma forma de se “falar acerca de toda a ação, porque todas as práticas combinam posições no mundo e posições sobre o mundo”. Deste modo, também a religião, como sistema simbólico, não só legitima funções numa determinada ordem social como inclui as diversas esferas de sentido dos atores sociais (Silva, 1993: 80).

[19] A este propósito pode ler-se Silva, M. C. (1998: 85, 86), que por lapso não foi referido na versão *online*.

[20] Geertz, de forma muito extraordinária, propõe uma religião onde coabite o institucional e o instituinte e fala dela como “um sistema de símbolos que opera para estabelecer vigorosos, penetrantes e duradoiros estados anímicos e motivações nos homens, formulando conceções de ordem geral da existência e revestindo estas conceções com uma auréola de efetividade tal que os estados anímicos e motivacionais espelham um realismo único” (Geertz, 1992: 89).

2.2. O cristianismo como fenómeno religioso

Após a definição de religião que guiará o estudo, é importante sublinhar que não se pretende concentrar o estudo da religião na sua conceção geral, mas numa dimensão concreta do religioso cristão, especificamente incidiremos a nossa investigação no *catolicismo*, sendo este entendido por nós como arquétipo original da religião. Fica claro que o cristianismo constitui a religião por antonomásia em Portugal, querendo dizer que qualquer sociólogo, como observador, com o seu capital específico de análise, independentemente da plataforma ideológica em que se situe, não tem dificuldade em ver o cristianismo como uma religião. Dito de outra forma, o cristianismo constitui um tipo exemplar – não excludente de outros – de uma família[21] de fenómenos afins à religião. Assim, falar de cristianismo católico é falar de religião. Desta forma, fica referido que, sendo Portugal um país maioritariamente cristão, quando falamos da religião referimo-nos à religião cristã católica.

Por sua vez, o projeto mais diferenciado de todos os projetos do cristianismo é a Igreja, daí que quando nos referirmos à Igreja a entendamos como uma *forma de institucionalização do campo religioso própria do cristianismo, como estrutura social enquadrada numa tradição histórico-religiosa*. Como diz Alfredo Fierro, o "cristianismo" e a "Igreja" são coextensivos, com a consequência de que não se entende o primeiro sem o segundo (1981: 95-96). Também neste estudo consideramos a Igreja como o projeto dominante (todavia não exclusivo) do cristianismo, o qual foi estruturado, tanto em Portugal como nos diferentes países deste estudo, na experiência individual e coletiva através do institucional, principalmente, da Igreja Católica. Deste modo, neste estudo, pretende-se enfatizar a análise da dimensão religiosa católica, bem como a sua expressão institucional-eclesial.

2.3. A religião na pós-modernidade

De forma a ampliar o horizonte deste estudo, é importante atender às mudanças que aconteceram no marco sociocultural da denominada modernidade, de forma a melhor compreender as mudanças que a religião tem experimentado. Para tal, recorrer-se-á a alguns autores que analisam este fenómeno, a fim de perceber a forma como esta temática foi e continua a ser abordada ao longo dos tempos.

[21] Esta metáfora da família alcançou uma forte visibilidade em Wittgenstein, numa obra que escreveu nos últimos anos de sua vida (Wittgenstein, 1983). Porém, foi aplicada e levada aos fenómenos religiosos por Ugo Bianchi (Bianchi, 1974: 97).

2.3.1. A emancipação da razão

O homem da modernidade depositou a sua fé e confiança na razão, como se esta lhe desfizesse as dúvidas, lhe transmitisse certezas, apontasse sentidos para o seu trajeto e lhe trouxesse conforto eterno. Ortega y Gasset estava bem consciente da realidade, quando considerou que o grande problema da sociedade despertou porque os homens "viveram da fé na razão" (1981: 16). Mas, pelo que a história nos tem demonstrado, também a razão é permeável a mudanças, não é distinta de outras estruturas, nem propriedade de um saber, mas é, em definitivo, o princípio mais radical da modernidade. Como sublinha Cassirer, a razão "perdeu a sua simplicidade e a sua significação unívoca" (1984: 20). Passamos de uma razão geométrica[22], que se autoconcebe como absoluta, com poder criador, a uma razão dialética[23]; de uma razão rigorosa e unitária (Hobbes[24] ou Spinoza[25]), a uma débil (Vattimo e Rovatti, 1983: 14) e fragmentada[26]. Consequentemente, se é débil deixou de ser razão e, por isso, assiste-se a uma dimensão da razão fragmentada e sem razão, em cujo caso não serve para nada. Desta racionalidade autónoma e frágil surge uma visão diferenciada do mundo, onde proliferam as "dimensões da razão"[27] e onde se dividiu a mesma razão e a sociedade numa pluralidade weberiana de "esferas de valor" (1964)[28]. Habermas reconhece que Weber comprova

[22] Heidegger dirá que a partir de agora "o único e genuíno acesso" ao ente é o "conhecimento no sentido do físico-matemático" (Heidegger, 1967: 110).

[23] Entende-se aqui por razão dialética, a razão frente à razão geométrica que transitava já para uma racionalidade puramente instrumental. Sartre na sua *Crítica da razão dialéctica* foi o fundador deste conceito tal como aqui nos é apresentado (1985), contudo, já Kant havia estabelecido a dialética com uma condição necessária da razão humana, a qual coloca necessariamente uma série de questões e de sínteses que não pode alcançar como conhecimento (Sichirollo, 1976: 177).

[24] Segundo Hobbes, a razão, neste sentido, "não é se não o cálculo das consequências de nomes gerais reunidos para caracterizar e significar os nossos pensamentos" (Hobbes, 1994: 149). A este propósito, pode ler-se também *Uma História da razão* de François Châtelet (1998: 78), onde se apresenta a imagem de uma racionalidade integral e transparente.

[25] Hobbes trata a razão de uma forma firme e contundente: "tratarei da natureza e força dos afetos e do vigor da alma sobre eles, com o mesmo método com que nas partes anteriores tratei de Deus e da alma, e considerarei os atos e apetites humanos como se fossem questões retilíneas, superfícies ou corpos" (Spinoza, 2000: 172).

[26] São muitos os autores que exploram este filão. Entre eles destaca-se Lyotard que considera como raciocínio consequente da fragmentação, a desintegração do sujeito (1983: 36 e 78); a obra *The Fragmentation of Reason* de Stich, 1990; Guardini, 1958: 45-92; Fleck, 1986; Letocha, 2000: 77-86; Mardones, 1988: 23.

[27] As dimensões da razão manifestam-se nos distintos processos de reprodução do saber, na solidariedade e na capacidade da personalidade para responder automaticamente às suas ações. As medidas dentro destas dimensões variam segundo o grau de diferenciação estrutural da vida (Habermas, 1999: 202).

[28] Weber caracteriza a humanidade como um processo de racionalização, no sentido de uma nova configuração do mundo, à qual se submetem todas as estruturas da sociedade e da humanidade (Weber, 1983[b]: 19). Desta razão prolifera o que ele chamou "esferas de valor" (Weber, 1964). Trata-se, no fundo, de uma interpretação distinta e moderna do mundo, portanto, existe

"como os subsistemas de ação racional dirigidos a fins se demarcam dos seus fundamentos racionais relativamente aos valores e se tornam independentes seguindo a sua própria lógica" (Habermas, 1989: 305), isto é, na realidade, a partir de agora, as estruturas de consciência diferenciam-se, formando esferas culturais de valor de caráter autónomo, diferenciação que se traduz num antagonismo das correspondentes ordens da vida.

2.3.2. A racionalidade produz mudanças na visão do mundo

Perante uma razão fragmentada, e agora descentrada, segue-se a dissociação dos saberes, como que se trate de colocar em dimensões distintas a arte, as ciências exatas ou as filosofias. Os saberes tornam-se cada vez mais específicos, as áreas diferenciam-se em especializações, o que gera – numa expressão de Habermas a comentar o que Weber caracteriza como distintivo do racionalismo ocidental – "uma cultura de peritos"[29]. Este tipo de razão e esta forma de ver o mundo conduziram não apenas à fragmentação da razão, mas à fragmentação do próprio mundo. Assim, num raciocínio lógico, se depreende que de uma razão fragmentada, isto é, que não dá nenhuma garantia – relativa se quisermos – não se espere nada, nem tão pouco respostas para os interrogantes sociais e morais, tornando-se, por consequência, uma razão sem esperança (Quintanilla, 1981: 17; AA.VV., 1990: 49-77). Chegamos, assim, a uma situação de crise da própria racionalidade e, como consequência, da verdade, do sujeito e até da história e da própria humanidade. Agora, a razão, como projeto do sujeito por uma vida emancipada de conexões, é a medida única de todas as coisas.

Esta racionalidade favorece que se estruture e pense a realidade só dentro dos parâmetros das ciências exatas (Habermas, 1984: 3-11), como visão suprema e integradora de qualquer outro tipo de racionalidade. A chamada matematização do real (ibidem), promovida por esta racionalidade – com a sua finalidade operativa e instrumental – não é mais do que a vontade suprema de dominar a natureza, com o objetivo de a divinizar, vencendo a sua condição de criatura e submetendo-a, consequentemente, a uma idolatria (Sánchez, 1997: 68-72). "Venerando" a natureza, as relações humanas são transformadas em relações de racionalidade instrumental, burocratizando, deformando e "coisificando" a própria relação humana.

uma conexão evidente entre o processo da racionalização e a modernidade. Habermas a este propósito propõe uma *teoria social compreensiva* que tem relações com os conceitos da ação humana (Habermas, 1989: 23).

[29] Habermas fala das "cultura de peritos" que por detrás de uma atitude reflexiva separam umas dimensões de outras: isolam os componentes cognitivos dos componentes estético-expressivos e dos componentes prático-morais que, em sentido estrito, têm um impacto sobre a vida, na medida em que eles são os que elaboram a tradição cultural (1991: 78).

2.3.3. Os metarrelatos do progresso técnico-científico

No fundo, a matematização consiste na transformação da qualidade em quantidade. Trata-se de reduzir os valores a quantidade, isto é, a mensurações, a somas, a instrumentos, legitimando a técnica, como o juiz supremo que analisa e lança um veredicto sobre a natureza e sobre o homem pelo próprio homem – fazendo-o "chefe e possuidor" (Descartes, 1981: 44) – com um poder e controlo próprio sobre a natureza (Marcuse, 1968: 126-127).
Este tipo de racionalidade técnico-científica é uma das teses sociológicas fundamentais da modernidade e sobre ela discorrem distintos pensadores, tanto teóricos como críticos. Weber considera que este tipo de racionalidade seguiu um caminho imparável e sem retrocesso (Weber, 1983[b]: 11), representando o meio de cálculo económico mais perfeito e racional e, deste modo, esta racionalidade é o modo de conduta que melhor se adequa ao mundo dos interesses materiais, do eu individual, fazendo daqueles a medida de todos os valores (Weber, 1974: 31-80). Daí que o próprio Weber indique que a racionalidade formal é o fim de todo o tipo de civilização (ibidem). Marcuse, nesta mesma linha de pensamento[30], considera que a razão técnico-científica se converteu na ideologia que legitima toda a burocracia, característica do nosso tempo[31]. Para Habermas, que pretende elaborar uma teoria social a partir de um diálogo crítico com a racionalidade (Giddens, 1997: 16), o problema não está na razão técnica como tal, mas na sua universalização. A saída não estaria em distanciar-se da razão técnica, mas em contextualizá-la numa teoria compreensiva da racionalidade (Mc Carthy, 1998: 43). Contudo, torna-se necessário resgatar o mundo deste tipo de racionalidade, convertendo a crítica da racionalidade instrumental na tarefa fundamental da teoria crítica, já que fundamenta a possibilidade objetiva de uma sociedade verdadeiramente humana.
No fundo, a racionalidade (instrumental) – que já não é "a razão", como foi chamada anteriormente na modernidade – acabou por colonizar o mundo pelo domínio do capital e do poder. Seguiu caminhos de afirmação nunca antes percorridos[32]. Por isso, também a própria forma de pensar, de se pensar a si próprio e de viver foi transfigurada.

[30] É importante invocar, neste contexto, os teóricos de Frankfurt, de um modo especial Herbert Marcuse, que recupera a dialética materialista, com ênfase na própria dialética.

[31] Ureña refere que esta razão, que desterra toda a valorização prática moral, é prova do seu estilo totalitário e opressor. Tudo se converte em pragmático e caracteriza-se pela absolutização do rentável (Ureña, 1978: 53).

[32] Para Habermas, o modo racional da vida caracteriza-se pela sua abertura à racionalidade (1992: 234-235).

2.3.4. A secularização

Como vimos até então, assiste-se a uma crise da própria racionalidade, da verdade e da história. Poder-se-á dizer, para sermos mais precisos, que não se trata tanto de crise, mas de um fim, ou melhor, de um fim de uma forma de ver o mundo, de se conceber a razão, a verdade, a ética, a história e, até mesmo, a religião. Fim da antiga "ordem" ou da racionalidade unificante. Fim da noção de progresso como uma forma de divindade. Neste contexto, a secularização surge como o cruzamento de três vetores: i) a racionalidade técnico-científica, ii) a autonomia emancipatória do indivíduo, iii) e a época dos "fins".

A conjugação destes vetores dá origem a um "espaço infinito", privado de qualquer sentido objetivo para que o homem possa continuar (Weber, 1978: 96), na medida em que afeta a própria sociedade, a cultura e o universo simbólico que guia o próprio homem. Não se trata de algo simples, mas de um enfraquecimento do sentido estrutural que "afeta a totalidade da vida cultural e ideológica e que se repercute no declinar dos temas religiosos, nas artes, na filosofia, na literatura e, sobretudo, no despertar da ciência como uma perspetiva autónoma relativa ao mundo" (Berger, 1981: 155). A religião deixa de ser vista como um elemento essencial, capaz de modelar o universo próprio de cada indivíduo, as suas convicções morais, a sua vida privada e pública e as suas ideias políticas (Van Deth, 1995: 9-10). Chegamos, assim, ao que Weber apelidou de "desencantamento do mundo"[33] (Weber, 1992: 67), que não é mais do que o desfalecimento de uma identidade forte que resguardava o homem e que lhe oferecia referentes seguros (porque comunitários) e convincentes. O "desencantamento" é – segundo o autor – o repúdio de todos os meios "mágicos" de salvação[34]. Para Machado Pais, este "desencanto" entende-se em três distintos níveis que se articulam: num primeiro nível, regista-se um enfraquecimento de uma entidade de referência, tenha ela o nome de Deus, sagrado ou divino; este enfraquecimento tem efeitos a um segundo nível, o da fragmentação da "consciência coletiva"; por sua vez, o terceiro nível é corolário do segundo, na medida em que à fragmentação da consciência coletiva se associa uma pluralização de representações coletivas, congruente com a perda de referências axiológicas e éticas (Machado Pais, 2001: 205).

Poder-se-á dizer, em termos culturais, que um processo de racionalização se desenvolveu na tradição religiosa judeo-cristã, o que permite a Berger e

[33] No idioma original, Weber *Die Entzanberung der Welt* (62: 105 e 221, 139).

[34] Neste contexto, Teixeira Fernandes, no seu livro "*Formas de Vida Religiosa na Sociedade Contemporânea",* refere que a secularização levou ao fim "do cosmos sagrado" (2001: 2-3).

Luckmann sugerir que as raízes do processo da secularização são religiosas[35] (Berger e Luckmann, 1997). Pois, a "modernidade conduz, de forma inevitável, à secularização, entendida esta como a perda de influência das instituições religiosas na sociedade, bem como a perda de credibilidade das interpretações religiosas na consciência das pessoas" (ibidem)[36].
No fundo, a secularização, honrando o mundo técnico-científico, segundo Shiner (1967: 209), pretende criar uma sociedade sem religião, retraindo, consequentemente, todo e qualquer prestígio e influência aos símbolos, doutrinas e instituições que veiculam o sentido. Como considera Mardones, no seu livro *Secularización*, os temas, as pessoas, os símbolos e os sinais religiosos não aparecem rodeados da importância que lhes concedia a centralidade social da religião na sociedade tradicional (Gómez Caffarena e Mardones, 1993: 109-110). Como consequência, o imaginário, individual e social, fica radicalmente excluído da visão dominante. Há como que um derrube da consciência, tanto pessoal como estrutural. Os referentes dadores sentido vacilam[37], ou como diz Silva e Costa "a religião já não é um elemento identificador e construtor da coesão social e nacional" (2004: 124). Nada é igual ao passado. Deste modo, a cultura moderna e a religião encontram-se, inevitavelmente, arrostadas perante um sinal inconciliável de desconfiança.
Os conceitos atribuídos à religião, entre nós já discutidos, como "alienação" de Marx (1946: 50-51), "projeção" de Feuerbach (in Schaff, 1968: 125), "anomia" como "ausência de normas", de Durkheim (1996: 286) ou o "desencantamento do mundo" de Weber (1992: 67), fazem agora todo o sentido. São conceitos modernos que sepultaram a ideia de uma religião forte e possuidora da única matriz dadora de sentido. São conceitos em voga e populares, que substituem, nos tempos modernos, Deus pela Razão, a Religião pela Ciência. No fundo, esta racionalidade, neste final de história, acaba por "matar a Deus" exaltando o próprio homem (Nietzsche, 1998: n.º 343). Lamo de Espinosa (1996: 41-42) considera que "a espécie humana está a ponto de alcançar esse nível, o nível em que o sonho mais velho da humanidade – fazer-se a si mesma, ser como Deus que se sustenta

[35] Há sociólogos, tal como David Martin, que evitam o conceito de *secularização* por entendê-lo "não como um conceito científico, mas como um instrumento de ideologias anti-religiosas" (Martin, 1969: 9). Para além disso, este conceito só tem sentido quando é enquadrado na Europa Ocidental. Quando nos afastamos da velha Europa deixa de ter sentido falar de *secularização*.

[36] Esta mesma ideia está bem presente em E. Leandro (1996).

[37] Nesta linha de pensamento, o sociólogo Pedro Ferreira disse que "a secularização tende a promover uma maior relatividade nos valores morais" (2003: 95).

a si mesmo – deixará, quem sabe, de ser um sonho". Chegamos ao coração da pós-modernidade, onde a razão procura a sua transcendência.
Todas as expressões supramencionadas ressaltam a ideia de que o universo religioso, no momento atual, se desfigura, assumindo diferentes tonalidades (Weigel, 1991), levando Teixeira Fernandes (2003: 126-127) a caracterizar o momento presente como uma dissolução do fenómeno religioso, em que as manifestações do sagrado se encontram dispersas no mundo social e as instituições religiosas deixam de enquadrar totalmente e de promover a gestão exclusiva do sagrado e do religioso.
Este desajuste da institucionalidade na modernidade religiosa é, segundo Villaverde Cabral (2001: 56-57) – ao comentar os dados do ISSP referentes a Portugal – o resultado da escassa confiança em nós próprios e nos outros, a qual se prolonga nas atitudes de falta de confiança na maior parte das instituições públicas (parlamento, tribunais, sistema de ensino, Igreja, etc.). Por outro lado, tal como observou Luís de França na análise do EVS de 90 (1993: 175), Portugal, em relação aos demais países europeus, atribui pouca confiança às instituições, todavia, a Igreja surge como uma exceção, uma vez que os portugueses, entre os europeus, são os que lhe atribuem maior confiança. Por sua vez, a este propósito, Millán Arroyo refere que França, Bélgica e Espanha surgem como os países mais secularizados, contrariamente a Itália e Portugal que, no seu entender, experimentam um "revigoramento e uma aproximação ao Vaticano" (2005ª: 105).

2.3.5. A pós-modernidade

Se partirmos da designação de U. Beck (1998) de "pós-modernidade"[38], somos levados a dizer que a modernidade não se consumou. O termo pós-modernidade supõe uma nova etapa, mas, alguns estudiosos, como é o caso do autor mencionado, creem que há uma continuidade da modernidade, daí o termo pós-modernidade significar a persistência dos fenómenos da modernidade. Também é verdade que a sua radicalização levou à sua dissolução e, neste contexto, a pós-modernidade não é mais do que a despedida e consequência da modernidade, que deixa o indivíduo a flutuar num novo universo, sem referências a que se agarrar, criadas por si mesmo e à sua própria imagem. Diria Giddens: vivemos em plena "era do risco" (1993: 15-29; 1997: 231-263)[39], na era em que o homem, com forte vontade de se emancipar, cria o próprio homem e não aniquila somente Deus – como o desejou

[38] Veja-se a este propósito a obra de Baudrillard (1978) e Rodríguez Ibáñez (1999: 137-166).
[39] A *sociedade de risco*, neste sentido, começa onde termina a tradição ou a ordem tradicional, originando, assim, o deficit de sentido da pós-modernidade.

antes – senão o próprio homem. Estamos perante o caso que Durkheim apelidou de "um ato de um homem que prefere a morte à vida"[40] (1996: 275).

2.3.6. O religioso na pós-modernidade

No panorama acima descrito, onde tudo é possível, é possível também que a religião – que tinha sido prognosticada pela Ilustração e pelos mestres da suspeita com pouco tempo de vida – não tenha morrido (Costa, 2006: 36 e ss). Pelo contrário, pode ser mesmo possível que se a encontre renovada e consolidada. De facto, a verdade é que depois da religião ter provocado fortes beligerâncias em tantos pensadores[41] e ter resistido (Marx, Durkheim ou Weber) prova-se que o mito da dissipação da religião ficou rebatido. Dá-se, assim, nas palavras de Velasco (1993: 5) "sinais de uma extraordinária validade, que se manifesta na proliferação de novos movimentos religiosos que levam alguns a qualificar o nosso tempo como uma época de efervescência religiosa".

Na realidade, a religião não sucumbe à modernidade, mas, como todas as "instituições", também ela foi profundamente afetada. Isto é, o indivíduo da pós-modernidade não se furta a manifestar questões de ordem metafísica (onde se encontra a religião), mas, convém dizê-lo, que, agora, fá-lo através de um itinerário pessoal ou privado, que pode passar, ou não, por uma organização religiosa, mais ou menos convencional. Torna-se, agora, bem explícito o individualismo e o pragmatismo na procura espiritual. Referimo-nos a um individualismo subjetivo, referente a um conteúdo eminentemente prático-utilitário, em que se procura individual e cognitivamente o que funciona, sem olhar aos meios para se alcançar os fins.

O que é interessante, em relação ao indivíduo da pós-modernidade, é que a sua procura de sentido para a vida não se torna arreligiosa ou indiferente perante o fenómeno religioso. Pelo contrário, o religioso torna-se presente, mas, como referem alguns sociólogos, torna-se agora mais "invisível" (Garvía, 1998: 96), destituído do âmbito público. De outra forma, pode-se dizer que o religioso na pós-modernidade não desaparece; como diria J. Estruch, "a crença numa sociedade sem mitos é o mito de uma sociedade sem crenças" (1996: 276); porém, se é verdade que não desaparece, não é menos verdade que sofre uma perda de relevância social e é totalmente reconfigurado, eclipsando-se da esfera pública.

[40] Falamos do suicídio considerado por Durkheim como "todo o caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo praticado pela própria vítima, ato que a própria vítima sabia dever produzir este resultado" (1996: 10).

[41] Há alguns pensadores que dão por sepultada a religião. Temos o caso de Habermas que considera que a filosofia se tornou herdeira do capital religioso, tornando-se assim – a religião – só para consolação pessoal. Segundo Mardones, para Habermas, no mundo moderno a religião vê-se absorvida pela *ética comunicativa* (Mardones, 1998: 24).

Sejamos mais concretos: se a procura de sentido, na pós-modernidade, não se ensombra nem tão pouco desvanece, então, é compreensível que germinem novos movimentos para dotar e imbuir de sentido o indivíduo; assim se explica o aparecimento de distintos grupos que não requerem nenhuma pertença formal, mas que são de "livre agregação" ou de "tendências organizadas".
Os grupos mais estruturados, de "tendências organizadas", poder-se-ão caracterizar em duas distintas diretrizes: por um lado, há comunidades às quais Mardones (2005: 74) no seu último livro chama de "religião difusa", caracterizada pela sua centralidade na experiência, isto é, o mais importante "não é o lugar, o espaço ou as condições da experiência, mas a própria experiência", como que se trate de um "reconquista estética da experiência" (Vattimo, 1990: 84); por outro lado, comunidades de "religiosidade fundamentalista", que R. Scott Appleby (2003: 17) apelidou de "religião forte" [42], que "jogam a sua identidade na definição dos seus inimigos: a modernização, a secularização e a revolução científica" (Mardones, 2005: 74; 1996: 121-122). Tanto a postura mais "difusa" como a mais "fundamentalista", por um lado, surgem, segundo Beauge (1997: 19), "enraizadas numa nostalgia massiva de sentido" dentro da plurioferta religiosa contemporânea; por outro, no dizer de Bourdieu (1996: 104), manipulam o mundo simbólico "da conduta da vida privada e da orientação da visão do mundo"[43].
Os movimentos "de livre agregação", referimo-nos àqueles que não estão propriamente "institucionalizados", são, como invoca o próprio nome, grupos informais, por onde discorre o sagrado e se propõe itinerários de um "do it yourself" em matéria religiosa, a seu próprio gosto e preferência. A solidariedade para com os irmãos não depende agora de um universo simbólico religioso subjacente, nem tão pouco "laico", mas de uma atitude interior, totalmente livre, descomprometida e espontânea. Esta atitude – de grande liberdade, sem referência a qualquer passado, subjetiva, descentrada e profundamente centrada no indivíduo – poderia caracterizar-se como a heterotopia por excelência da pós-modernidade.

[42] Ainda que o fundamentalismo tenha surgido entre conservadores protestantes que repudiavam a crítica bíblica e as tendências modernistas e liberais, o referido conceito desenvolveu-se para distinguir setores *ultra conservadores*, *integristas* e *militantes* de múltiplas tradições religiosas. Uma obra muito interessante sobre o estudo dos diferentes fundamentalismos é a de Martin E. Marty e R. Scott Appleby (1991), editada em 5 volumes; também se aconselha a obra de Kaen Armstrong (2000), que analisa os novos fundamentalismos nas grandes religiões monoteístas, mas centra o seu olhar sobre o oriente.
[43] O sociólogo José Casanova, a este propósito, considera que a mentalidade religiosa dos tempos modernos nega-se a acatar o paradigma secular da modernidade. Mas, considera que a *nova religiosidade* mantém uma crítica profética aos esforços por organizar a sociedade em torno de bens materiais e económicos, prescindindo das reflexões éticas do seu horizonte conceptual (Casanova, 2000).

Para melhor caracterizar a religiosidade do tempo presente, reivindicamos o enunciado de "supermercado espiritual"[44] do periodista norte-americano Robert Greenfield (1979); ou a "desinstitucionalização da religião"[45] de Mardones (1996: 93; também de Gil Calvo, 1999: 275-292); ou o que os sociólogos – de um modo especial Alberto Moncada – designaram com as metáforas da "religião pessoal", "a la carta" (que originou o nome do seu livro, 1996), de onde cada qual é autónomo de acreditar e livre de eleger em que ou quem acreditar, em função da satisfação e da felicidade pessoal[46]. Canteras Murillo (2003: 16), a este propósito, refere que vivemos a emergência "de novas estruturas de sentido" capazes de conformar um "novo género crencial" (Canteras, 2003: 23), que supõe um novo sentido que não está determinado no sujeito ou nos outros, mas apenas na natureza, como essência de tudo o que vive. Estamos a viver como que uma dessacralização dos outros e do próprio indivíduo e uma sacralização da natureza e do secular. E é da natureza que, na contemporaneidade, discorre o próprio sentido.

Chegados a este momento centrado no "eu" individual, a espiritualidade surge como fruto de um "cocktail" elaborado a partir de materiais híbridos, conjugados tanto com elementos da religiosidade tradicional como de uma estética[47] totalmente vanguardista, com conteúdos que remetem para entidades e fenómenos sobrenaturais e supra-históricos. Daí que Helena Vilaça (2001: 123) refira que a religião, enquanto instituição social, surge na modernidade como um dos palcos privilegiados de manifestação de reações paradoxais.

[44] Este conceito manifesta bem a "multiculturalidade" subjetiva com que se pretende partilhar o espaço do sagrado, alojando nele todas as atitudes creenciais, desde os sistemas tradicionais até às novas tendências. Esta atitude está bem presente no filme *"The Body"* – baseado numa novela de Richard Ben Salir e protagonizado por António Banderas – no qual, o protagonista não se afasta do cristianismo – representando o sistema tradicional – mas, num raciocínio concludente, refere que há que emancipar-se da própria Igreja. Para além disso, a fé do sacerdote (um jesuíta Matt Gutierrez – António Banderas) é fundada em sentimentos, como que se trate de uma fé da experiência. Para além de "*The Body*", há outros filmes que vão neste mesmo sentido, como "O terceiro Milagre" (Ed. Harris) e "*Stigmata*" (Gabriel Byrne), que manifestam bem, por um lado, a emergência de uma grande "variedade" de espiritualidades múltiplas e fragmentadas; por outro, a perda sucessiva de poder e influência dos sistemas religiosos tradicionais.

[45] Ou também a "religião em fragmentos" ou mesmo a "religião desagregada", conceitos tão explorados nos textos de Goméz Caffarena e J. M. Mardones (1993: 41-48).

[46] Tudo leva a crer que, na atualidade, no Ocidente, nos encontramos numa situação histórica inédita: uma *decomposição do religioso*, sem uma *recomposição em perspetiva*" (Champio, *apud* Delumeau, 1993: 749-761).

[47] A este propósito escreve Maffesoli: "pessoalmente creio que a estética social se organiza em torno de quatro pontos essenciais: o domínio do sensível, a importância do ambiente ou do espaço, a procura de estilo e a revalorização do sentimento tribal" (M. Maffesoli, 1993: 129).

Perante uma "espiritualidade" deste género "de ajuste existencial", como diz Arroyo (2005[b]: 113) – fundada, em nosso entender, nas tensões da modernidade, que desestrutura todo o universo simbólico e suscita uma mudança socio-religiosa – é natural que caminhemos para uma nova forma de sociabilidade humana[48], que estrategicamente ignora a diversidade das culturas e que dogmatiza o seu poder na exclusão, como que se trate de um processo sociológico imposto a partir de dentro, construído através de uma ética ahistórica e desencantada.
Esta nova sociabilidade, colorida com tons de todas as cores em termos espirituais, reflete *The World Well Lost* de R. Rorty (1984: 38), no sentido em que atua como um antivírus contra todos os mecanismos legais ou juízos de normalidade, propondo-se a si mesma a favorecer a convivência de vários tipos de organização social – mesmo que sejam de risco ou estruturantes – e de diferentes condutas culturais – mesmo que conduzam à insegurança ontológica ou à expetativa animada e libertadora.
Em conclusão, considera-se que o determinante da pós-modernidade religiosa é a contínua demanda de sentido numa lógica desinstucionalizada que, segundo A. Touraine (1998: 47), não é de depreciar, porque prepara uma substituição de análises sociológicas desde o sistema ao ator. Nesta reconfiguração, dir-se-á que a pós-modernidade é muito mais do que um conflito ou uma desintegração: é uma "metanoia" (μετανοῖεν)[49] sociocultural que implica não somente a centralidade do sujeito no mundo religioso, mas é o próprio sujeito quem ocupa o lugar (des)central que noutro tempo pertencia à sociedade. Por isso, há que tentar construir, no coração desta "transformação", vetores de continuidade, sem a necessidade de recorrer às tendências deprimidas do pensamento pós-moderno, mas, sim, e paradoxalmente, procurar no presente o perfil de um novo tempo. Tal como sublinhou Touraine, dever-se-á estar atento para que, vivendo na transição e no desnorteio próprios dos tempos pós-modernos (é nossa a expressão), não nos invada o pessimismo cultural, impedindo-nos de construir um objetivo (o porvir) (1998: 47).

Fazendo uma revisão do que até então foi exposto, podemos caracterizar a religião da pós-modernidade a partir dos seguintes pontos:

[48] Esta é uma visão muito querida a Canteras Murillo que fala de uma espécie de multi-socialização que não seria mais do que a vivência simultânea de múltiplas racionalidades, igualmente legítimas e legitimadoras (Canteras, 2003: 22).

[49] A "*metanoia*", aqui, é uma realidade nova, que produziu um lugar totalmente diferente na história, derivado da superação do sujeito da sua situação de dependência de uma cultura institucionaliza, para alcançar a unidade de centralidade ahistórica e amoral.

1. Uma religião fragmentada que deixa, agora, de apresentar, de forma unificada, o binómio religião/Igreja. Esta fragmentação pode ser dividida em duas dimensões:
   a) por um lado, falamos de uma religião "institucional", isto é, de tendências organizadas, na medida em que surgem "movimentos" ou "grupos", aos quais as pessoas se associam (ainda que se trate de uma agregação "individual") sem grande afinidade pelo "outro". Neste caso, ou seja, na religião institucional, pode-se destacar duas tendências: uma mais "difusa", outra mais "fundamentalista".
   b) por outro lado, uma religião de livre agregação, entendida esta como uma procura de sentido, fora de qualquer tipo de institucionalidade, de qualquer tipo de tradição ou ideologia, seja ela cristã, judia, árabe ou budista, tanto de tendência difusa como fundamentalista. Trata-se de uma forma de viver o seu próprio sentido, sem compromissos, procurando o que se crê, em que se crê e quando se crê, sem fronteiras, limites ou tributos. Uma procura sem sentido ou com sentido; com outros ou individualmente; num espaço concreto ou numa pura abstração do terrenal; tanto pode passar por uma visita a um mosteiro tibetano, mesquita ou catedral, a um jogo de futebol ou a um estabelecimento comercial. Todos são espaços sagrados porque coexistem com a natureza e não é o indivíduo, em nome de uma qualquer divindade, que tem poder para os consagrar. Esta forma de espiritualidade, que respeita os diferentes modos de estar e ser, dá origem a novas estruturas de sentido e, consequentemente, produz uma nova forma de sociabilidade humana, retraindo, assim, o monopólio cosmovisional que era, em parte, atributo da religião católica.

Posto isto, poderíamos ser levados a pensar – tal como o fez Habermas que, ao olhar a religiosidade que se reconfigurava, considerou natural a substituição da religião pela ética comunicativa[50] –, que este género crencial emergente não pertence à categoria do que se considera religioso, porém, não podemos esquecer que a religião – enquanto dadora de sentido a quem a procura – constitui um sistema de construção de sentido, que diverge consoante os contextos, argumentos e indivíduos que a procuram. Esta procura, que poder ser – como outras noutros tempos – espontânea, sincera e autêntica, produz um sentido por onde passa o sentido de um Deus, mesmo que o seu próprio nome também já não seja o nome de outros tempos.

[50] Para melhor compreender esta questão, veja-se o capítulo "O religioso na pós-modernidade".

2. Uma religião vivida e "sentida" – em todas as suas dimensões – na intimidade, pode ser uma religião reduzida ao foro privado (individualizada);
3. Uma religião descentrada dos "espaços" tradicionais e que elege os "novos" espaços de forma individual e de "baixo para cima";
4. Uma religião que não é vista como uma proposta contra-moderna, mas como fruto da modernidade, daí que se considere uma religião sem valores "consistentes" e reconfigurada a partir de uma simbiose de novas revisões e interpretações dos princípios clássicos e de valores emergentes;
5. Uma religião relativista de matriz subjetiva, pois, se não há uma verdade, todas as verdades são realmente possíveis, o que faz com que tudo seja relativo e subjetivo, mas, simultaneamente, verdadeiro e anímico, porque se baseia na experiência única do sujeito;
6. Uma religião caracterizada por uma multiplicidade de centros simbólicos que oferecem um sentido agora mais precário, frágil, inconsistente (Beriain, 2000: 105-154), mas compassivo, aos olhos pós-modernos, pelo contributo libertador de horários fixos e cânones intransigentes, típicos de uma mentalidade ancestral;
7. Uma religião perfeitamente adaptada aos tempos modernos, porque não tem a sua origem, como preteritamente, no induzido, mas no deduzido, não a partir de uma realidade extrínseca mas intrínseca, não exterior mas interior, não para alguns mas para quem a procura;
8. Uma religiosidade que, embora fragmentada, é reconciliadora, já que associa valores laicos e religiosos e, deste modo, tenta apaziguar lutas e conflitos do quotidiano no imediato;
9. Uma religiosidade que não rejeita a cultura do passado, mas que a reconfigura, inscrevendo-a, por um lado, no fundamentalismo e, por outro, no relativismo e subjetivismo;
10. Uma religiosidade que, no fundo, não supre o religioso, conforme as teorias da "morte de Deus", mas que ressacraliza o indivíduo, a sociedade e a natureza, tornando-se numa religião irreversível, empreendedora e que se autorregenera, características afins à pós-modernidade.

No final desta síntese, aonde se pretendeu traçar aspetos fundamentais da religiosidade pós-moderna e, sobretudo, as dinâmicas da religiosidade emergente, diríamos que se trata de uma religiosidade "individualizada", que "subjetiviza" as dimensões axiológicas da vida, transportando dentro de si uma dinâmica simultânea de contraposições e de aceitação, de negatividade e positividade, de conflito e serenidade, pelo menos por parte do sujeito. Esta conceção original, aberta, comunicativa e contingente da religiosidade é o que tende a conduzir a uma emergente ordem moral e social.

2.4. Modelos teóricos que suportam a nossa investigação

Até ao momento, reviu-se a literatura, tanto sobre as diferentes perspetivas que definem a religião, como sobre o enquadramento sociocultural que conduziu não só às denominadas perdas do monopólio cosmovisional, como também à perda do monopólio religioso por parte das Igrejas. Evidenciou-se também que a *mudança sociocultural* e a *mudança religiosa* surgem tão entrelaçadas que não se podem compreender uma sem a outra.

Posto isto, para conhecer a religiosidade do indivíduo, é necessário abordar o seu contexto cultural, o qual é parte integrante da mentalidade, entendida como um conjunto de formas de pensar e atuar de uma determinada sociedade e de sujeitos concretos. Portanto, uma mentalidade encontra as suas justificações numa filosofia que constitui ao mesmo tempo a sua inspiração e a sua expressão. Neste sentido, a religiosidade não é alheia à mentalidade, mas constitui mais uma dimensão da própria mentalidade do sujeito, sendo esta condicionada por aquela e vice-versa.

Formula-se, então, que a mentalidade de um indivíduo é resultado de um conjunto de fatores interrelacionados, que não são somente sociais, mas económicos, culturais, familiares, religiosos, etc., e que são estes que configuram os instrumentos imateriais da identidade do próprio indivíduo e da sociedade. Desta forma, a mentalidade altera-se, quando se alteram as estruturas e sistemas culturais, económicos ou políticos.

Não interessa neste estudo investigar a origem da capacidade de simbolização dos processos cognitivos individuais que produzem as representações mentais. Importa, sim, observar como é que a matriz sociocultural e económica modela as estruturas, valores e comportamentos.

De forma a captar as mudanças nas mentalidades, bem como as formas de religiosidade ou irreligiosidade que lhes está subjacente, recorreremos a três teorias, as quais configuram os modelos teóricos que suportam este estudo.

A primeira teoria, inspirada em diferentes autores, serve de suporte para comprovar se a *individualização social* é uma tendência cada vez maior nas sociedades complexas (mais desenvolvidas) e se estas exigiram a substituição de um sistema de valores religiosos tradicionais por outro sistema mais moderno, assim como a substituição da *autoridade tradicional* por outra mais *racional*.

A segunda, elaborada por Ronald Inglehart, afirma que, a partir da II Guerra Mundial, as sociedades tendem a basear-se mais em valores de *autorrealização* e *participação* (valores pós-materialistas) do que em valores como os da *segurança económica* ou *física*, ou seja, valores de "sobrevivência" (materialistas).

A terceira teoria é desenvolvida nos anos sessenta por Galtung, que nos expressa como surgem as atitudes (e valores) emergentes e se difundem através da sociedade.

Considera-se relevante seguir a teoria de Galtung como complemento à de Inglehart, dado que, enquanto esta parece descrever como se produziu a mudança de valores nos processos de modernização e pós-modernização, aquela explica o processo mediante o qual se formam e transmitem as atitudes e os valores sociais.

Relativamente às relações entre as três teses – da *individualização,* do *materialismo/pós-materialismo* e da *posição social* – com a religião, parte-se da perspetiva de que o processo de modernização (de acordo com a conceptualização elaborada por Max Weber) conduziu à substituição de um sistema de *valores religiosos tradicionais* (em que imperaria a autoridade tradicional) por um sistema mais moderno de *valores seculares* (com uma autoridade mais racional). Isto é, os valores que originaram a modernização e que, consequentemente, conduziram à *individualização social* foram os do mérito *individual*, de "motivação de realização" (McCelland, 1961), valores de emancipação, que de alguma forma implicam uma menor importância dada à autoridade e, portanto, estes valores sobrepuseram-se ao sistema de valores religiosos tradicionais. Falta explicar, agora, o porquê e como se transmitem os *valores pós-materialistas*. Para responder a esta questão, recorremos à teoria de Galtung: posto que o "centro social" é o grupo que tem o nível mais alto de conhecimentos, com mais opiniões, com acesso aos meios de comunicação de massas e algo que comunicar, é compreensível, então, que seja este grupo (o centro) que desenvolva novos valores, atitudes, opiniões e políticas e que seja mais suscetível de entrar em rutura com a tradição e, por conseguinte, com o sistema de valores da religiosidade tradicional.
Vejamos com maior profundidade o alcance dos modelos teóricos, de forma a que através deles possamos, por uma lado, explicar melhor a mudança que se produziu e se está a produzir nas sociedades; por outro lado, compreender, com maior amplitude, o porquê e como se produziram as referidas mudanças.

2.4.1. Do individualismo à individualização

A crença no 'metarrelato' do progresso técnico-científico gerou muitas e diferentes atitudes. O individualismo foi uma delas[51]. O perfecionismo da racionalidade técnica, com o seu corolário no progresso das tecnologias da informação, forjou uma nova sociedade, à que o sociólogo Manuel Castells

[51] A sociologia atribuiu-lhe tanta importância que deu origem a um paradigma de representação moderna da sociedade. Deste modo, ao paradigma organicista (de Durkheim), juntaríamos o individualista (de Weber) e o "crítico" (representantes da Escola de Frankfurt: Adorno, Horkheimer, From, Marcuse, Benjamin e Habermas).

chamou "sociedade em rede" (Castells, 1998: 23-24)[52], que, não obstante o esbatimento de fronteiras, conduz a um processo de individualização: "as nossas sociedades estruturam-se cada vez mais em torno de uma posição bipolar, entre a rede e o eu" (Castells, 2000: 33). Esta racionalidade técnica, forjada na era do capital, destrói, ou pelo menos desforma, a natureza relacional do indivíduo, na medida em que o remete para a esfera do privado, não só no campo social, mas em todas as dimensões da vida, exaltando o próprio sujeito, mesmo que, no final, ele seja conduzido a uma forma de viver centrada no "eu" de que fala Lipovetsky em *A Era do Vazio* (1983: 7), ou marcado pela incerteza de fala R. Rorty (1984: 38).

Deste modo, o individualismo protege a satisfação das opções individuais e a liberdade que cada um tem em eleger (Nevite, 2006: 100-102); rejeita totalmente o caráter social do ser humano e sua tendência relacional; abre portas ao subjetivismo, colocando o próprio indivíduo como criador do objeto, impugnando-lhe a sua autonomia ontológica; estabelece uma mentalidade empírica, experimental e prática; no fundo, o individualismo dá lugar a uma visão da sociedade de "tipo mecanicista", que concebe a sociedade como simples conjunto de indivíduos, descentrando-os e automatizando-os.

O homem individualista, no dizer de Mardones, "orientado para o domínio do mundo, com um estilo de pensamento formal e uma mentalidade funcional" (1988: 31), criou, na sua comodidade egocêntrica, a "ditadura do aparato" de que fala Jaspers ou a "megamáquina" de Fromm[53], que não passam de "borregos laboriosos" de Steven Lukes, enterrados numa "razão instrumental" (Horkheimer)[54]. No fundo, esta configuração social funcional fabricou uma nova identidade, um novo tempo e uma nova velocidade, como que tudo se resolva com o "clicar" de um botão, como pretendeu a Kodak ao anunciar: "Prima o botão, nós fazemos o resto". Esta fotografia da sociedade, forjada a partir do individualismo pragmático e colorida por diferentes tonalidades, deixou de ser a preto e branco, para se converter em apolítica e amoral. Esta nova visão do mundo é a consequência do crescente

[52] Castells refere que entramos numa "nova forma de sociedade, a sociedade em rede, que se caracteriza pela globalização das atividades económicas decisivas desde o ponto de vista estratégico, pela sua forma de organização em rede, pela flexibilidade e instabilidade do trabalho e pela sua individualização" (1998: 23-24).

[53] Referindo-se a *The Myth of the Machine de Lewis Mumford*.

[54] Durante um largo período, a modernidade foi comummente apelidada de "era da razão". Todavia, não se trata da "razão" de que se fala na filosofia, nem tão pouco da ciência pura, mas da razão técnica, da mecanização da sociedade, a que Horkheimer sabiamente chamou de "razão instrumental". Como refere este autor, "a doença da razão radica na sua própria origem, na aspiração do homem de dominar a natureza" (Horkheimer, 1973: 184; Ferrater-Mora, 1994: 3010).

processo de individualização, que se apresenta com contornos demasiado complexos para ser univocamente definido por expressões como: "fragmentação", "flexibilização", "autonomia" e muitos outros conceitos que, por mais expressivos que sejam, não representam mais que uma dimensão do próprio processo de individualização.

Detenhamo-nos, por instantes, em algumas correntes que abordam o processo da individualização: as correntes funcionais, lideradas por Parsons; o interacionismo simbólico da escola de Chicago; a crítica de Homans a Parsons por causa do reducionismo individualista (Homans, in Giddens, 1991: 81-112); a controvérsia sobre o positivismo, na década de 60 e 70, entre Adorno e Popper (Adorno et al., 1973), bem como, na década de 70, entre Luhmann e Habermas (Habermas, 1988: 309-419). Todas estas correntes referem-se à dialética entre a sociedade e o indivíduo.

Com as contribuições de Beck e Giddens, a temática da individualização foi substancialmente modificada, principalmente, com a abordagem do conceito de modernização reflexiva (Beck, in Beck, Giddens e Lash, 1997: 13-74), propondo uma radical revisão da dialética indivíduo/sociedade. Deste modo, a individualização e a globalização surgem como duas caras do mesmo processo de modernização reflexiva. Segundo Beck (1998), nas sociedades diferenciadas, o que se incrementou é a separação e a diferenciação das pessoas nas suas relações mútuas, dando lugar a um processo de individualização que, sem dúvida, se encontra estreitamente ligado ao processo civilizacional.

Para Manuel Castells (1998) este processo explica-se a partir da individualização do trabalho. Segundo este autor, a economia moderna estrutura-se em torno de redes globais de capital, gestão e informação e o acesso ao conhecimento tecnológico que constitui a base da produtividade e a competência. Neste contexto, o trabalho é cada vez mais individualizado, perdendo a sua identidade coletiva. Por isso, refere Castells que as sociedades estruturam-se cada vez mais em torno de uma posição bipolar entre a rede e o eu, onde as redes globais de intercâmbios instrumentais conectam ou desconectam, de forma seletiva, indivíduos, grupos, regiões ou, inclusive, países, segundo a sua importância, para cumprir as metas processadas na rede, fragmentando, deste modo, os movimentos sociais.

A esta realidade não é alheio A. Touraine (1998), que subsidia esta temática referindo que a individualização dirige-se a um novo modo de socialização, a uma mudança de forma na relação entre indivíduo e sociedade, onde as crises sociais são vividas como crises individuais, provocando, por sua vez, a desinstitucionalização, entendida esta como a debilidade ou o desaparecimento de normas codificadas.

Pela nossa parte, recorremos à definição de individualização de Loek Halman que inclui neste conceito os seguintes aspetos: i) um aumento da autonomia dos indivíduos no desenvolvimento dos seus próprios valores e normas que progressivamente se desviam do sistema tradicional de valores institucionalizados. ii) Deste modo, a autorrealização e a felicidade pessoal passaram a ser o coração do desenvolvimento de valores e de seleção de normas. iii) A individualização é o processo social e histórico no qual os valores, crenças, atitudes e condutas se baseiam progressivamente na eleição pessoal e dependem menos da tradição e das instituições sociais e do seu controlo social (Ester, Halman e De Moor, 1994: 7; Halman, 1995: 419-439).
Este mesmo autor, ao analisar os resultados do EVS de 90, refere que as pessoas estão cada vez mais inclinadas a rejeitar a autoridade tradicional, fenómeno que é visível no abrandamento do grau de confiança nas instituições. As regras que a Igreja apresenta já não são tidas como referentes, facto que está patente na descida dos níveis de confiança nesta instituição e na diminuição da própria participação na Igreja (Halman, 1995: 422-423).
Estes aspetos, que se podem traduzir por uma maior autonomia e emancipação do sujeito, conduzem ao fenómeno da secularização (Halman e De Moor, in Díez Nicolas, J; Inglehart, R., ed. 1994: 30), que é uma das principais características da modernização, e, consequentemente, no dizer de Halman, a uma desintegração tanto institucional como social (Halman, 2003: 257).
Compreende-se, assim, que as sociedades modernas caminhem progressivamente para uma adesão aos valores individualistas em detrimento dos valores tradicionais, levando, progressivamente, ao afastamento do religioso. Deste modo, os valores da individualização surgem associados negativamente à vivência religiosa. Rokeach (1973: 128) demonstrou que quem participa com maior assiduidade em celebrações religiosas revela maior disponibilidade e propensão para ajudar os outros. Isto é, se a religião impulsiona a comportamentos de caráter altruísta, compreende-se que os indivíduos que a vivam não se identifiquem com os valores da individualização.
Esta mesma ideia é corroborada por Millán Arroyo (2004: 176) na sua Tese de Doutoramento, na qual afirma que a prática religiosa surge fortemente associada aos princípios tradicionais, enquanto o abandono desta mesma prática está associada às mentalidades modernas. Nesta mesma investigação, os valores da individualização mantêm uma correlação importante com a variável idade, uma vez que as gerações mais jovens são as que mais assimilam estes valores (Arroyo, 2004: 115).
Em Portugal, Jorge Vala analisa esta mesma dimensão da individualização através de uma pergunta do EVS de 90, a partir da qual se diagnostica as orientações desejadas na vida pública e privada. Elabora, para isso, duas

dimensões em que se manifestam, por um lado, os valores tradicionais e, por outro, os valores da modernidade. A modernidade remete para a individualização da vida social, que vai acompanhada por uma menor expressão dos valores de submissão e de uma posição mais crítica perante as instituições de regulação social. Do lado oposto, encontram-se os valores mais tradicionais, com a importância da família, de uma vida mais simples e da autoridade. Estes resultados foram obtidos através de uma análise Fatorial de Componentes Principais (Vala, 1993: 234-235).
Destas análises, concluiu-se que a individualização está, sobretudo, associada às idades mais jovens e aos graus de instrução mais elevados. Todavia, em Portugal valoriza-se mais a autoridade e menos os valores individuais do que nos demais países europeus (Vala, 1993: 235-236).

2.4.2. Materialismo, postmaterialismo

Como temos visto até agora, a religiosidade sofreu uma grande recomposição ou reconfiguração na pós-modernidade[55]. A esta situação não é alheia a sociedade e a cultura em que se insere a religião.
Segundo a tese de Ronald Inglehart, as sociedades pós-materialistas reúnem todas as condições para o florescimento e revigoramento da religiosidade, posto que o homem ocidental pós-moderno preocupa-se mais com questões de sentido e identidade – apresentando valores de autoexpressão, de participação e de preocupação por razões estéticas ou ambientais –, do que o homem das sociedades da escassez ou sobrevivência. Por esta razão, a religiosidade deveria sair beneficiada desta reconfiguração sociorreligiosa. Todavia, Inglehart reconhece que tal interpretação não é consequente, já que são os 'materialistas' os que mais importância atribuem à religião e os que com maior impulso aderem às doutrinas tradicionais (Inglehart, 1991: 198-209).
Inglehart recorre à teoria do materialismo/postmaterialismo para explicar a mudança de valores. Fá-lo transpondo para a ordem social a hierarquia de motivações que Abraham Maslow[56] (1954) postula para o nível pessoal, assinalando que as sociedades terão motivações de ordem superior (de necessidades não fisiológicas como a estima, a autoexpressão e a satisfação estética) quando tenham resolvidas as necessidades de ordem inferior (a segurança económica e física).
Assim, as sociedades pós-materialistas irrompem a partir das materialistas, sendo o seu advento visto como fruto do resultado do aumento geral

[55] Sobre este tema, pode ler-se a introdução ao artigo de Teixeira Fernandes (2003: 123-125).
[56] Em boa verdade, Inglehart constrói a sua escala para medir a orientação materialista/pós-materialista a partir não só de Maslow, mas também apoiando-se noutras teorias que analisam a hierarquia das necessidades, especialmente em Davies (1963) e Deutsch (1963).

da segurança física e do crescimento económico (esta dimensão reflete a hipóteses da "escassez") (Inglehart, 1977: 21 e ss). Segundo esta hipótese, "as prioridades de um indivíduo refletem o seu meio socioeconómico" (Inglehart, 1977: 33).

Deste modo, os dois indicadores – segurança física e económica – tornam-se responsáveis pelas orientações valorativas das sociedades; sendo, todavia, o fator económico o mais preponderante: enquanto a escassez económica gera insegurança e, para a superar, requer-se prioridades materialistas, o conforto económico produz segurança e, portanto, favorece o desenvolvimento de valores pós-materialistas. Estes valores, por sua vez, parecem ser os mais difundidos entre as gerações mais jovens, uma vez que estas foram educadas num ambiente de maior segurança pessoal e económica (no pós-guerra), admitindo-se, assim, a hipótese da socialização, que explica que a mudança de valores para uma orientação pós-materialista será, sobretudo, uma "mudança geracional". Não obstante, é possível especificar outra componente de mudança perante os valores pós-materialistas que diz respeito a mudanças conjunturais num curto prazo, como os períodos breves de recessão económica, que afetam de forma similar a todas as gerações, tratando-se, desta forma, de mudanças que se devem a um "efeito de período".

Assim sendo, a hipótese da escassez complementa-se com a hipótese da socialização: a relação entre o meio socioeconómico e as prioridades valorativas não é direta, já que os valores básicos de uma pessoa refletem as condições que prevaleceram nos anos de juventude (Inglehart, 1977: 33).

De outra forma, pode-se dizer que as sociedades ocidentais contemporâneas, posto que deixaram de ter como preocupação essencial a segurança física e económica (características das sociedades materialistas), proporcionaram aos seus cidadãos outras necessidades 'não materialistas', baseadas em ideias de autorrealização e participação, como o sentimento de pertença ou de identidade, de estima ou de afeto, de expressão individual ou de preferência por valores estéticos (cf.: Inglehart, 1977). Consequentemente, pode-se referir que quanto maior é o desenvolvimento sociocultural de um país, maior será a expressão dos valores pós-materialistas, em relação aos materialistas.

Mais tarde, o próprio Inglehart recorre a outra dimensão, cuja origem procede de Weber (1974) sobre o desenvolvimento do capitalismo, para classificar as sociedades entre os polos tradicional e secular-racional. Denomina este segundo eixo de modernização, a qual substitui tanto a autoridade vinculada às instituições religiosas, como as normas racionais vinculadas com instituições seculares. Está assim aberto o caminho para a liberdade de eleição, rejeitando toda a autoridade externa, tradicional ou racional (cf.: Welzel, Ch., R. Inglehart e H.D. Klingeman, 2003, Díez Nicolás, 2000: 307-309).

Esta tese de Inglehart não esteve isenta de críticas, centradas, fundamentalmente, no caráter unidimensional da sua escala, que mostra que as sociedades avançadas podem classificar-se numa dimensão bipolar em função da importância que os indivíduos que as compõem atribuem aos valores materialistas e pós-materialistas. Apesar das críticas à unidimensionalidade da escala (Brechin, S. R. & Kempton, W., 1994), muitos foram os estudiosos que recorreram a ela e que comprovaram a existência de valores materialistas e pós-materialistas, dispostos tanto numa dimensão (Kidd e Lee, 1997), como em duas dimensões correlacionadas positivamente (Marks, 1997; Van Deth, 1983), seja já comparando culturas (Flanagan, 1987), seja indivíduos (Bean & Papadakis, 1994; Braithwaite, Makkai & Pittelkow, 1996).
Foram, assim, verificadas as hipóteses não só pelo próprio Inglehart (1971, 1977, 1985, 1990 e 1997), como por outros estudiosos: Abramson e Inglehart, 1992; Díez Nicolás, 1994 e 1995, entre outros, mostraram, por um lado, uma tendência das sociedades economicamente mais seguras para valores pós-materialistas (hipótese da escassez); por outro lado, e na medida em que os indivíduos adquirem a maior parte dos seus valores básicos durante a adolescência, o pós-materialismo deveria estar inversamente correlacionado com a idade, uma vez que esses valores são os que perduram durante largos períodos de tempo nas suas vidas (hipótese da socialização) (Orizo e Elzo, 2000: 292-293). Segundo este marco de referência, "se tudo permanece igual, podemos esperar que períodos prolongados de prosperidade estimulem a extensão de valores pós-materialistas; sendo que a decadência económica terá o efeito oposto" (cf.: Inglehart, 1977: 34).
Do ponto de vista empírico, as provas de resistência da teoria do materialismo/pós-materialismo foram inicialmente testadas através do Eurobarómetro e de outros estudos da então Comunidade Económica Europeia sobre os países constituintes da CEE (Inglehart, 1971, 1976 e 1977), depois, a partir do European Values Surveys[57] (EVS) de 1981 (que incluía 26 países), de 1990 (países europeus e não europeus), de 1999 (que incluía 32 países) e de 2008 (cobrindo 47 países), mais tarde, através do World Values Surveys[58] (WVS), que já englobava mais de 75% da população mundial.

[57] Entre muitos outros: Stoetzel, 1983; Harding, Philips e Fogarty, 1986; Halman, *et al.*, 1987; Inglehart, 1990; Ashford e Timms, 1992; Barker, Halman e Vloet, 1992; Ester, Halman, R. De Moor, 1994; Halman e Nevitte, 1996; em Espanha: Andrés Orizo e Sánchez Fenrnández, 1991; Elzo, *et al.*, 1992; Díez Nicolás, 1994; Díez Nicolás, Torregrosa Peris e Díez Medrano, 1996; em Portugal: Freire, 2001, cap. 4 e 2003: 295-361; França, 1993; Vala e Viegas, 1990; Vala, 1993.
[58] Cf.: R. Inglehart, 1997; Y. Esmer e T. Pettersson, 2006; R. Inglehart e Welzel, 2005; Welzel, Inglehart e Klingeman, 2003; J. Elzo, 1996; J. Pino e E. Bericat, 1998; M. García Ferrando e A. Ariño, 1998.

Em Portugal esta teoria foi aplicada pela primeira vez através do Eurobarómetro (n.º 24), realizado em 1985, pela NORMA; depois a partir do European Values Surveys de 1990, através do Instituto de Estudos para o Desenvolvimento e que deu origem a uma edição de livros, publicada por este mesmo Instituto em 1993, intitulado "Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural", coordenado por Luís de França; e, uma década depois, a partir do EVS de 1999, no âmbito das "Atitudes Sociais dos Portugueses", coordenado por Manuel Villaverde Cabral e Jorge Vala, do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

A partir de 1990, Jorge Vala, no seu artigo "Valores sociopolíticos", apresenta resultados que mostram uma proximidade entre a hierarquia de valores socioeconómicos em Portugal e nos restantes países da Comunidade Europeia, apesar da saliência dos valores pós-materialistas ser mais expressiva nestes países do que em Portugal (Vala, 1993: 223-225). Para além disso, os resultados desta análise levam Vala (1993, 226-227) a considerar que, em Portugal, se verifica uma orientação para valores pós-materialistas, sendo que este padrão de valores é ainda pouco relevante, variando de acordo com os diferentes contextos sociais. Deste modo, neste estudo, confirma-se[59] que a adesão aos valores pós-materialistas é maior entre os mais jovens; entre os indivíduos mais instruídos, entre os que se identificam com as ideologias mais à esquerda, assim como se associa negativamente à vivência religiosa (Vala, 1993: 228-230 e 1994: 161-162). Não obstante esta adesão, Jorge Vala conclui que, em Portugal, não só os valores materialistas são bastante mais expressivos do que os valores pós-materialistas, como também se regista um grande número de indivíduos que valorizam de igual forma estas duas categorias de valores. Estes resultados são de igual forma corroborados em estudos realizados por Ferreira Almeida (1990) e Villaverde Cabral et al. (1991).

Em 1995, o "Instituto de Ciências Sociais" da Universidade de Lisboa leva a cabo um inquérito à população portuguesa, a fim de conhecer e analisar as gerações e os valores presentes na sociedade portuguesa contemporânea. Este estudo esteve a cargo de ESEO e coordenado por José Machado Pais. Com o objetivo de testar as hipóteses formuladas por Inglehart, incluiu-se no estudo duas perguntas especialmente formuladas para analisar a realidade portuguesa de então. A primeira relativa aos objetivos políticos considerados prioritários pelos portugueses para o futuro do país; a segunda

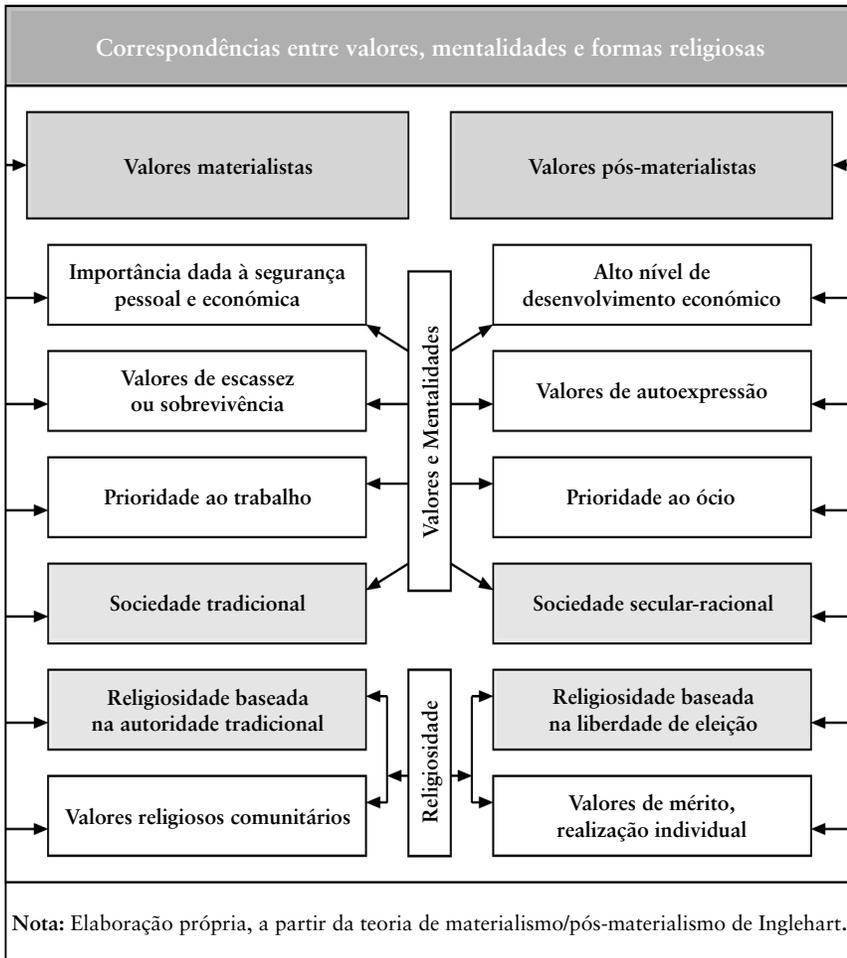
[59] Este estudo vem confirmar os resultados alcançados por Inglehart na análise de nove países europeus e dos Estados Unidos – dados recolhidos em 1973 e referidos por Inglehart na obra já citada, publicada em 1977.

sobre os problemas sociais que mais os preocupa. Os resultados obtidos permitem diagnosticar que as prioridades dos valores pós-materialistas estavam, em 1995, longe de superar as dos valores materialistas (Ferreira, 1998: 185-186).
A perspetiva analítica de Inglehart também mereceu uma análise crítica entre os estudiosos portugueses. Entre outros autores, João Ferreira de Almeida (1990) coloca objeções à tese de Inglehart quanto à ideia de que as preocupações económicas seriam gradualmente resolvidas; relativamente ao caráter de novidade de alguns valores como os da participação; quanto à oportunidade de englobar nos termos "materialismo" e "pós-materialismo" valores tão heterogéneos; quanto ao sentido profundo das mudanças de valores observados nas últimas décadas e, ainda, quanto ao modelo explicativo a que o autor recorre. No fundo, segundo este autor, é bem percetível que as tendências culturais contemporâneas são mais complexas do que supõem as teses que as reduzem a um único traço (Almeida: 1990).
A corroborar a teoria do pós-materialismo está o estudo de André Freire (2003: 302) que o analisa no caso português numa perspetiva comparada com Espanha, França, Alemanha, Holanda e Dinamarca. Partindo da análise do EVS de 90 e 1999, este autor refere que, na generalidade dos países, se verifica uma descida do peso dos valores pós-materialistas, o qual se faz sobretudo através do aumento dos indivíduos classificados como mistos. Deste modo, a moderação das novas prioridades valorativas não representa, na maioria dos casos, um "regresso ao passado", mas uma atitude de maior combinação entre valores, por parte dos europeus.
A partir dos estudos que referenciamos, são muitas as investigações que referem um duplo processo de mudança no sistema de valores das sociedades:

i. dos valores materialistas (valores de escassez ou de sobrevivência) para os valores pós-materialistas (valores de autoexpressão);
ii. dos valores tradicionais para os secular-racionais.

A estes dois eixos valorativos correspondem, por um lado, atitudes de respeito pela autoridade (sociedade materialista), por outro, atitudes de livre eleição (sociedade pós-materialista).
Vejamos, de um modo sintético, alguns conceitos que se correlacionam segundo a teoria do materialismo/pós-materialismo.

Figura 2.1.

Nota: Elaboração própria, a partir da teoria de materialismo/pós-materialismo de Inglehart.

A tese do *materialismo/pós-materialismo* de Inglehart apresenta-se de grande utilidade na medida em que explica a mudança de valores nos processos de modernização e pós-modernização que se produziram e continuam a produzir nas sociedades complexas.

Não obstante esta teoria aportar grande importância no momento de descrever "como" se produz a mudança de valores, ela não responde ao "porquê" dessas mudanças e à forma como se transmitem e transferem os valores emergentes na sociedade.

2.4.3. Centro, periferia

De forma a explicar não só como surgem as atitudes e valores emergentes, mas também como é que estes se difundem através da sociedade, vamos recorrer à teoria de "centro-periferia" do sociólogo norueguês Johan Galtung.

Convém, antes de mais, definir os termos "centro" e "periferia" ou, de uma forma mais precisa, "centro social" e "periferia social". Ambos os termos partem da mesma dimensão, de um todo, que dá origem à variável "posição social", na qual o "centro social" é preenchido pelas posições socialmente recompensadas (não só em termos económicos, mas também em prestígio e poder) e a "periferia social", paradoxalmente ao "centro", ocupa as posições socialmente menos distintas.

É importante assinalar, porém, que não estamos a falar de indivíduos, mas sim de posições sociais, de "lugares" que se ocupam num determinado contexto. Por exemplo, quando um Presidente da Câmara está no exercício das suas funções, quando assume essa posição, integra naturalmente o "centro social", não obstante, quando deixa de exercer essas mesmas funções, deixa de integrar o referido centro, ou integra-o num outro nível. Com isto queremos referir, com Diez Nicolás (1966: 63-75 e 1968), que não são as características do indivíduo como sujeito que o torna parte do "centro" ou da "periferia" social, mas a posição que, em cada momento, ocupa no sistema social.

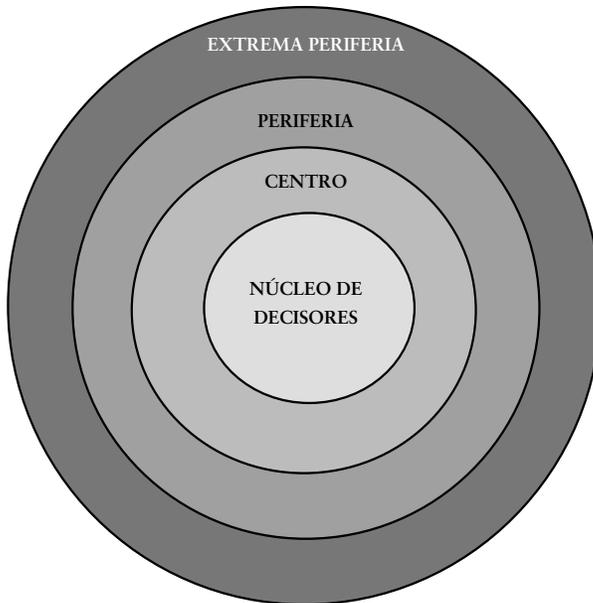
Deste modo, Galtung divide a sociedade em quatro partes:

– por um lado, encontram-se duas partes que integram o "centro social", no qual se diferencia um grupo mais pequeno e mais central que forma o "núcleo de decisores" (*decision-making nucleus*);

– por outro lado, encontram-se as partes integrantes da "periferia social", na qual se distingue a "extrema periferia".

Qual é a diferença entre o "centro social" e a "periferia social"? E como se planeia o processo mediante o qual se formam e transmitem os valores sociais?

A hipótese de Galtung (1964) é que, como o "centro" é quem acede aos meios de comunicação (está melhor informado) e, para além disso, tem algo a comunicar, o processo de comunicação emite-se desde o "centro" até à "periferia". Portanto, os valores emergentes, expressos em novas atitudes, opiniões, comportamentos ou rituais, seguem sempre o mesmo percurso, que, independentemente de onde se tenham originado, transmitem-se, por meio de inter-relações sociais, desde o "centro social" à "periferia social" (Halle, 1966: 50). Isto é, os novos valores ou ideologias não têm que ser forçosamente criados no *centro*, todavia, são só os que se posicionam nele,

Figura 2.2.

Nota: Elaboração própria, a partir da teoria de Galtung.

os que os transmitem, uma vez que só o *centro* tem uma boa relação com o exterior e, consequentemente, está em melhor posição para comunicar os valores emergentes (cf.: *Ibidem* e Langholm, 1971: 273-274).
Segundo Galtung (1964), enquanto a *posição periférica* manifesta uma tendência perante o absolutismo, a *posição central* tende ao gradualismo, ou seja, uma vez que os indivíduos da *periferia* não possuem conhecimentos nem experiências das relações causais da política externa, recorrem ao protesto, à censura e à denúncia para explicar os processos de mudança social; paradoxalmente, os indivíduos do *centro social* concebem as mudanças como um problema instrumental, percebendo as mudanças como meios para alcançar determinados fins.

Posto isto, vejamos algumas das correspondências que a teoria de Galtung (desde o *centro* à *periferia*) estabelece.

Nota: Elaboração própria a partir da teoria de "posição social" de Galtung.

São vários os autores que, em diferentes estudos e de perspetivas diversas, confirmam empiricamente as hipóteses desta teoria: Galtung, 1976; Van Der Veer, 1976; Díez Nicolás, 1992, 1995, 1999, 2000; García Faroldi, 2004, 2005 e 2006 e outros. No seu último estudo, Díez Nicolás, demonstra, com ilustrações empíricas para o caso espanhol, a relação entre a *posição social* do indivíduo e o desenvolvimento dos *valores pós-materialistas*.

2.5 Opção pelo modelo sistémico de análise

Partindo do pressuposto de que a religiosidade não é um fenómeno fechado em si, mas que se inscreve num determinado contexto sociocultural, reivindica-se para este estudo um modelo sistémico de análise e interpretação. A opção por este modelo justifica-se dada a complexidade do fenómeno em estudo, pelo que se exige um modelo que seja integrador, que atenda ao fenómeno como um todo, que o estude na sua abrangência e nas suas inter-relações[60]. Quando nos referimos ao todo, não o concebemos como uma soma de partes, mas como um conjunto de elementos diferenciados que interatuam e se complementam, o que, neste contexto, significa que religiosidade e modernidade são um binómio que está fortemente entrelaçado e imbricado. Tanto é assim, que não se pode compreender a modernidade sem a religião, nem a situação desta sem aquela. Sociedade moderna e religião (cristã) atraem-se e repelem-se numa complexa união e reação, o que explica muitas das tensões e metamorfoses do religioso na atualidade (Mardones, 2005: 13-14).

Esta perspetiva de análise, onde o meio e o contexto adquirem uma magnitude diferente, pretende alargar a compreensão da dimensão religiosa, entendendo-a a partir de uma perspetiva holista e integrada[61]. Por isso, prioriza as relações entre todos os elementos intervenientes no processo, entendendo que a análise individual se deve conjugar com a relacional, na compreensão dos fenómenos.

A opção por este modelo de análise, não é sinónimo de rejeição do modelo fenomenológico, já que este se posiciona antes de qualquer crença ou juízo para explorar simplesmente o facto[62]. Porém, dado o caráter deste estudo, o modelo sistémico é o que melhor se adequa tanto aos objetivos como às hipóteses formuladas, daí que se entenda que este modelo deve reconfigurar todo o estudo, inclusive, é a partir dele que se selecionam as técnicas e o

[60] A propósito deste modelo interpretativo pode-se ler o artigo de Francisco Gómez Gómez: "Elementos epistemológicos para uma metodologia sistémica-relacional" (1998: 272-279).

[61] Veja-se a Teoria Geral de Sistemas (TGS) em Bertalanffy, 1975: 351.

[62] Neste contexto, pode considerar-se este método como um positivismo absoluto.

método de análise. Pode, assim, argumentar-se que a abordagem sistémica – que se reclama neste estudo – é essencial para uma compreensão que se deseja real e integradora da religião na ordem social.
Assim sendo, julgamos que a abordagem sistémica, antípoda do reducionismo e da causalidade linear, não oferece, neste contexto, uma perspetiva que permita chegar a padrões de maior complexidade e profundidade, na compreensão dos novos valores emergentes, que, como vimos, se apresentam diluídos nas distintas dimensões da vida, de modo que, para captar as suas propriedades e dinâmicas, se exige uma análise não somente das suas partes, mas do todo[63], relacionando-o com as suas conexões dentro e fora do sistema. Com isto queremos dizer que, não interpretar as novas formas de religiosidade típicas da sociedade moderna, que são em parte consequência do desenvolvimento social, seria esquecer parte das mudanças produzidas na própria estrutura social.

2.6. Definição do alcance da investigação

De acordo com a revisão da literatura, julgamos que este estudo pode incluir diferentes alcances:

- inicia-se como *descritivo*, uma vez que se pretende medir e recolher informação de forma independente sobre diversas dimensões, tentando especificar as características e os perfis dos indivíduos de cada país em estudo, tanto em relação ao seu universo sociocultural como religioso;
- assume um alcance *correlacional*, quando se estabelecem relações entres as distintas categorias de ambos os universos, para verificar quais são as dimensões do universo sociocultural e religioso que se associam entre si e que, consequentemente, permitem compreender o fenómeno religioso na modernidade;
- por fim, recorre-se ao alcance *explicativo*, na medida em que proporciona um maior sentido de entendimento do fenómeno em estudo, ou seja, através dele pretende-se perceber as causas das *novas formas de religiosidade na modernidade*.

[63] Sobre isto, veja-se Niklas Luhmann (1983) que rejeita a conceção da sociedade como unidade composta por diferentes partes, já que a sua unidade, tal como a de um sistema, é dada por aparências da interação de todos os elementos, mas as suas propriedades são sempre diferentes às da soma de propriedades dos elementos do conjunto.

2.7. Hipóteses da investigação

Chegados aqui, e em conformidade com o enquadramento teórico, formulamos para esta investigação as seguintes hipóteses:

- **H_1 –** À medida que as sociedades se desenvolvem (se tornam mais complexas), desenvolve-se e reestrutura-se a dimensão valorativa, a qual leva à reconfiguração de uma nova mentalidade.
- **H_2 –** A reconfiguração da mentalidade não contribui para a irreligiosidade, mas para a criação de novas formas de religiosidade, de foro mais privado e mais desinstitucionalizado.
- **H_3 –** Portugal partilha muitos valores com os demais países do estudo, todavia o seu contexto sociocultural e religioso faz dele um país onde a religião tem ainda uma forte expressividade, paradoxalmente, à maioria dos países em estudo.

Capítulo III. Metodologia da investigação

3.1. Eleição e justificação do desenho metodológico

Para analisar fenómenos sociais, como é o caso das formas de religiosidade e da sua relação com a mentalidade dos indivíduos que as expressam, baseamo-nos no princípio de que o social é, por um lado, um processo, ou seja, o social é processual, e, por outro lado, de que o social é relação, é relacional e, portanto, transporta em si significados e sentidos[1].

Baseados neste princípio, compreende-se que o processo relacional situe, em planos equivalentes, todos os atores (sociais), abrangendo, assim, todas as formas do social. Posto isto, se se deseja apreender as formas específicas da religiosidade, que vêm revestidas de atitudes, valores e comportamentos (sociais), há que atender, mais do que aos atos individualizados, às formas persistentes e constantes, ou seja, há que focar o olhar na vida social consolidada ou estabelecida.

É inegável, porém, que a religiosidade dos indivíduos, estudada desde o ponto de vista da ciência social, apresenta sérias dificuldades: se a experiência religiosa se reduz ao facto, ou se é quantificada, perde o seu caráter essencial. Ainda que seja possível mensurá-la, isso não significa que essa medição a absorva por completo. Evidentemente, que não são o mesmo as medições do que a experiência em si.

Posto que o facto religioso se apresenta como um fenómeno complexo e se reveste de múltiplas facetas que se interrelacionam, seria ótimo combinar procedimentos metodológicos, optar por uma metodologia mista, recorrer a abordagens quantitativas e qualitativas, de forma a ter uma melhor perceção da reconfiguração da religiosidade e das mentalidades subjacentes. Todavia, neste estudo, optamos, por recorrer a uma abordagem quantitativa, medindo a frequência, a amplitude e a magnitude do fenómeno em todos os países do

[1] Coincidentes com estes paradigmas encontram-se as teorias do *construtivismo* de Varela e Maturana; do *construtivismo social* que defendem Gergen, Shotter ou Ibáñez; da *microanálise* de Goffman; da *fenomenologia social* de Schutz; do *construtivismo fenomenológico* de Berger e Luckmann e da *etnometodologia* de Garfinkel.

estudo. Deixaremos, para mais tarde, num próximo estudo, a abordagem qualitativa, de forma que, neste caso, se analise, em profundidade, a complexidade do fenómeno. A ser possível estas duas análises, como se deseja num futuro próximo, evitam-se modelos metodológicos unidimensionais e privilegia-se o princípio da complementaridade, o qual assenta numa perspetiva mais integral e holística do fenómeno. Como diz Mingers e Gill (Mingers e Gill, apud Hernández Sampieri, 2006: 756), as situações do mundo empírico abrangem conceções e situações tão diversas e ricas, que podem ser melhor entendidas e explicadas ao utilizar diferentes métodos, que sejam adequados ao fenómeno estudado. Não obstante a importância da metodologia mista no estudo do fenómeno religioso, optaremos, por agora, e tal como já se referiu, pela abordagem quantitativa.

3.1.1. Opção pelo desenho longitudinal

São vários os autores que consideram os inquéritos de opinião (*surveys*) como um desenho (Creswell, 2005; Mertens, 2005 e Hernández Sampieri, 2006) e, assim sendo, são considerados desenhos *não experimentais transversais* (já que recolhem os dados num único momento, com o propósito de descrever variáveis e analisar a sua inter-relação num determinado momento) *descritivos* ou *correlacionais-causais*, segundo o propósito dos objetivos a alcançar.
Dado que a nossa investigação visa analisar mudanças através do tempo de categorias, dimensões e contextos, bem como a sua relação entre eles, optamos por recorrer a *desenhos longitudinais*, que recolhem dados através do tempo, permitindo-nos, assim, determinar novos padrões de comportamento. Na maioria das análises, recorremos aos *desenhos de tendência*, que nos possibilitam a análise das mudanças através de determinado período, mais propriamente, entre 1990 e 2008 e, quando a série de dados não o permite, recorremos ao período, entre 1999/2000 e 2008. Nestes casos, embora os indivíduos não sejam os mesmos, a população é a mesma, o que nos permite fazer bons diagnósticos sobre as mudanças ocorridas. Os jovens e os de meia-idade crescem com a passagem do tempo, mas haverá sempre uma população de jovens e de meia-idade.
Recorremos também, num ou noutro caso, ao *desenho de cohort*, analisando as mudanças, em subpopulações ou grupos específicos, nos períodos acima identificado. É importante sublinhar que também aqui a subpopulação é a mesma e que a mudança se avalia de forma coletiva e não individualmente.
Posto isto, nesta investigação, tal como é específico dos estudos *não experimentais*, não se manipulam variáveis deliberadamente, mas analisam-se os fenómenos tal como se dão no seu contexto natural, sem o controlo direto sobre eles, uma vez que já ocorreram, bem como os seus efeitos.

3.2. Plano de obtenção e análise da informação

Neste estudo, recorremos a *fontes secundárias*, centrando-nos, essencialmente, na análise dos inquéritos do EVS. A opção por estas fontes deve-se ao fato de, a partir delas, ser possível alcançar os objetivos propostos, o que, deste modo, se evita a construção e aplicação de novos inquéritos. Não obstante, esta opção comporta grandes limitações, ou seja, quando se recorre a inquéritos com dados secundários, enfrenta-se o problema das diferenças na categorização de algumas variáveis, já que é muito comum encontrar diferentes categorizações em variáveis como a idade, grau académico, etc.

Todavia, de forma a ultrapassar estas dificuldades e a viabilizar o recurso aos dados secundários, procedemos ao tratamento e depuração dos mesmos, a fim de homogeneizar e reconfigurar a informação proveniente desses inquéritos. Deste modo, este processo permite-nos validar a informação e melhorar a sua fiabilidade e qualidade.

Por outro lado, há outro tipo de dificuldades que temos que ter presente quando se recorre ao inquérito como suporte de um estudo. Vejamos:

i. o questionário que serve de base a um inquérito pode ser preciso no que questiona, mas pode não medir rigorosamente o que se pretende. Isto é, o inquérito não possibilita que o indivíduo pronuncie espontaneamente o sentido que tem para si determinadas vivências, ou experiências religiosas, podendo levar, assim, a que se obtenham resultados ambíguos, ainda que as medidas quantitativas sejam objetivas e, cientificamente, indiscutíveis.

ii. também se pode verificar outro tipo de ambiguidades, a título de exemplo, vejamos o que pode estar implícito quando se pergunta sobre a *confiança na Igreja*, já que nesta questão podem confluir muitos fatores: a imagem dos comportamentos dos que se dizem católicos praticantes, dos sacerdotes, da hierarquia, das próprias respostas que a Igreja dá às necessidades espirituais e sociais, etc.

iii. outra limitação a que os inquéritos estão sujeitos é que não explicam as causas subjacentes aos contextos e, deste modo, limitam a exploração em profundidade da complexidade, seja ela religiosa ou social, circunscrevendo, assim, o surgimento de interpretações profundas e restringindo os seus significados.

3.2.1. Fontes obtidas e análise das mesmas

De seguida, apresentam-se as principais fontes desta investigação, as quais permitem o diagnóstico sociocultural e religioso português, assim como a comparação desta realidade com a dos demais países do nosso estudo.

As fontes apresentam alguns problemas, que se prendem, fundamentalmente, com variações metodológicas na recolha da informação. Vejamos:

Fontes a nível internacional

- ***European Values Survey* (EVS):** foi criado em 1978, pela Fundação Europeia para o Estudo dos Valores, e é o que serve de suporte a toda a investigação, não só pela sua especificidade no estudo sobre os valores e atitudes sociais nos países europeus, mas também por ser o único inquérito que permite a realização numa perspetiva longitudinal e comparativa da temática que aqui se trata, entre os 8 países em estudo.
  Os inquéritos de 1990 e 1999 diferem, no caso português, no seu "universo amostral". No inquérito de 1990, contemplam-se os residentes do Continente e das Regiões Autónomas dos Açores e Madeira (amostra de 1185); já no inquérito de 1999, só se incluem os residentes do Continente, excluindo-se os das Ilhas (amostra de 1.000 indivíduos) (cf.: Ramos, 2003: 462-463). No inquérito de 2008, as Ilhas voltam a ser contempladas (amostra de 1550).
  É importante também mencionar, que não é possível observar a evolução das tendências socioculturais e religiosas entre os 8 países desde a primeira edição do EVS, posto que, em 1980, Áustria, Polónia e Portugal não integram esta mesma edição. Todavia, as edições seguintes (1990, 1999 e 2008) contam já com os 8 países que são objeto deste estudo. Ainda assim, nesta investigação, opta-se, sempre que possível, por apresentar os dados dados referentes aos anos de 1990 e 2008, uma vez que se pretende uma análise longitudinal, o mais extensa possível, sobre as mudanças de valores e comportamentos.
- ***Base de dados do Departamento Central de Estatística da Secretaria de Estado da Santa Sé***: *Annuarium Statiscum Ecclesiae*.
  Esta base refere-se somente às estatísticas gerais da vida da Igreja Católica, apresentando a população católica mundial, o número de bispos, sacerdotes, religiosos e batizados (por país).

Fontes Portuguesas

- ***Base de dados do Instituto Nacional de Estatística* (INE):** recorremos a esta fonte de um modo especial para trabalhar a variável "população residente com 15 ou mais anos, segundo a resposta à pergunta sobre religião", contida nos *Censos da População e Habitação*. Esta pergunta, de resposta facultativa, presente em todos os Censos, permite-nos saber o número de indivíduos, com 15 e mais anos, que se declaram católicos, ortodoxos, protestantes, de outras denominações

cristãs, judeus, muçulmanos, de outras designações não cristãs e sem religião.

- ***"Anuário Católico"*:** esta fonte proporciona um conjunto de dados sobre a realidade da Igreja em Portugal: dados sobre secretariados pastorais, paróquias, bispos, sacerdotes e muitos outros.
  O *Anuário Católico* é uma ferramenta útil de trabalho na medida em que reúne um conjunto de informação: número de paróquias, arciprestados, capelanias e centros pastorais; sacerdotes e religiosos, etc., mas, tal como o "*Annuarium Statiscum*", também o *"Anuário Católico"*, não permite correlacionar os dados de forma a explicar "a mudança" sociocultural e religiosa, que é o objeto do nosso estudo.
- ***Censos da Prática Dominical*:** até ao momento realizaram-se quatro Censos que correspondem aos anos de 1977, 1991, 2001 e 2011.
  Os *Censos da Prática Dominical* – que medem a assistência aos serviços religiosos – são uma valiosa fonte de aproximação ou distância à Igreja. Todavia, depois da II Guerra Mundial – posto que a diminuição da prática religiosa seria considerada um primeiro reflexo da secularização (Ferreira, 2006: 60) –, pode-se suspeitar que houve uma inflação religiosa, sobretudo à pressão política e sociocultural. Daí que se supõe que a assistência à Missa e a outras práticas religiosas possam ser consideradas um indicador de eclesialidade e religiosidade de valor ambíguo. Hoje, livres de pressões internas e externas, e num clima de liberdade religiosa, a assistência aos serviços religiosos é um indicador, que não sendo perfeito, é de inegável importância e fidedigno. Dizemos que não é perfeito, essencialmente, porque, três das quatro medições, aconteceram no terceiro Domingo da Quaresma e o tempo quaresmal identifica-se como um tempo de forte dinâmica pastoral. É de evidenciar que, contrariamente aos outros Censos, o último, o de 2011, se realizou no mês de Outubro.

Descrita a forma como se processou a fase da obtenção da informação, apresentamos, agora, as fases por onde passará a investigação, bem como os principais métodos estatísticos a aplicar no estudo sociocultural e religioso comparativo entre Portugal e os demais países europeus já considerados.
A comparação entre estes países requer uma análise a nível macro, quer dizer, empregando medidas agregadas para cada um dos países, daí que a interpretação dos resultados deverá manter-se a nível agregado.
O processo de análise de dados realizar-se-á sobre as matrizes de dados com a ajuda do *Statistical Package for the Social Sciences* (SPSS), versão 20 para Windows.

3.2.2. Análise da dimensãoreligiosa

A fim de concretizar os objetivos a que nos propusemos, pretende-se:

1. ***observar os comportamentos das séries cronológicas***, com a finalidade de efetuar, através do tempo, várias observações sobre os indicadores que possam medir o fenómeno religioso;
2. ***indagar as tipologias da religiosidade que mais se adequam (mais representativas) à situação sociorreligiosa da contemporaneidade***, já que nas sociedades complexas parece emergir novas identidades religiosas, pulverizadas por uma multiplicidade de expressões, em substituição da tradicional.

   Nestes pontos, vamos recorrer às seguintes técnicas:
   - combinações entre variáveis;
   - tabelas de contingência e correlações;
   - provas de *Chi-quadrado* que nos ajudarão a provar a independência das mostras entre si;
   - medidas de associação, como é o caso do *Coeficiente de Contingência*, *Phi* e *Cramer's V*, tratando de compreender a magnitude com que duas amostras se associam;
   - *Análise Factorial de Componentes Principais*, de forma a reduzir a dimensionalidade dos dados que definem "o envolvimento religioso" dos indivíduos; isto é, com esta técnica pretende-se encontrar o número mínimo de dimensões valorativas que permanecem subjacentes à religiosidade;
   - também com esta última técnica se pretende desvelar as formas de religiosidade que melhor se adequam à modernidade (*religiosidade pública* e *privada*);
3. ***definir o perfil dos portugueses***. Os principais indicadores que aqui se pretendem trabalhar são:

   a) a autoidentificação religiosa e confessional;
   b) a assistência aos serviços religiosos;
   c) atitudes perante a Igreja;
   d) crencialidade;
   e) importância atribuída a Deus e à religião.

Este último passo será o termo desta parte que se elaborará no decurso da análise da religiosidade através do estudo individual de cada um dos indicadores mencionados. Para além disso, recorrer-se-á ao *teste de diferenças entre médias* (teste *t de Student* e a *análise de variância*) para comprovar se há diferenças estatisticamente significativas entre os portugueses e entre estes os indivíduos dos demais países.

3.2.3. Análise da dimensão sociocultural

A análise das mudanças socioculturais serão realizadas tendo em conta diferentes fases, nas quais se pretende:

1. ***criar um índice de individualização***: com a finalidade de perceber se a identidade coletiva dá lugar à identidade individual.
   Para alcançar este objetivo, parte-se da conceção de valores finais da teoria de Rokeach, adaptando-a às perguntas disponíveis nos inquéritos.
   Técnica:
   análise fatorial para identificar as dimensões que melhor definem a estrutura de valores individuais.
2. ***criar uma escala de materialismo/pós-materialismo***: com esta escala pretende-se avaliar como progrediu o peso relativo dos *valores materialistas e pós-materialistas*, tanto em Portugal como nos demais países, com a finalidade de se analisar a mudança nos sistemas de valores.
   Para alcançar este fim, recorrer-se-á à escala de 4 itens de Inglehart, já que apesar do EVS de 90 ter incluído a escala completa de 12 itens, o EVS de 2008 só incluiu a escala dos 4 itens originais;
3. ***criar um índice de posição social*** com o objetivo de se analisar o processo mediante o qual se formam e transmitem as atitudes e os valores sociais. Para isso recorre-se ao índice de Galtung, adaptando-o às questões já mencionadas.
4. ***correlacionar o índice de individualização, a escala de materialismo/pós-materialismo e o índice de posição social***, com a finalidade de se identificar que sensibilidades socioculturais estão presentes na sociedade moderna e a forma como estas são transmitidas.

3.2.4. Inter-relação entre a dimensão sociocultural e religiosa

Partindo dos sistemas de classificação pretende-se essencialmente analisar:

a) o impacto da mudança de valores ao nível dos comportamentos religiosos;
b) e conhecer qual das variáveis tem maior capacidade explicativa ou preditiva em relação à religião.
Técnica:
• com vista à análise dos determinantes das novas formas de religiosidade, procederemos à *Regressão Linear Múltipla Hierárquica*, tratando a religiosidade como a variável dependente e os modelos como variáveis independentes. Estes modelos serão criados a partir da relação entre as variáveis que identificam a dimensão sociodemográfica, valorativa e sociocultural.

- posteriormente, a partir de uma análise de *Regressão Linear Múltipla*, assumindo como *variáveis independentes* as variáveis constituintes dos modelos mencionados e como *variável dependente* a religiosidade, identificar-se-ão as variáveis que melhor predizem a religiosidade.

O objetivo desta investigação, ao estabelecer relações entre a dimensão sociocultural e religiosa, não é validar as teorias, mas, sim, aproximar-se da realidade dos fenómenos contemporâneos, quer sociais, quer religiosos. Propomos, por isso, as seguintes correspondências:

Quadro 3.1.
Inter-relação entre as dimensões socioculturais e as formas de religiosidade

DIMENSÕES SOCIOCULTURAIS	FORMAS DE RELIGIOSIDADE
Tradicional	Religiosidade tradicional
Mista	Religiosidade equilibrada
Secular-racional (moderna)	Pluralidade de formas religiosas

Nota: Elaboração própria.

Quadro 3.2.
Escala de materialismo/pós-materialismo e índice de posição social

MATERIALISMO E PÓS-MATERIALISMO	PERIFERIA E CENTRO SOCIAL
Materialistas	Posição social baixa
Mistos	Posição social média
Pós-materialistas	Posição social alta

Nota: Elaboração própria, a partir das teses de Inglehart e de Galtung.

Capítulo IV. Análise e interpretação dos dados: dimensão religiosa

Este capítulo pode ser entendido como diagnóstico ou análise da religiosidade portuguesa contemporânea, comparando-a com a de outros sete países, anteriormente enumerados[2]. Desta forma, pretende-se precisar:

a) se a Igreja Católica continua a cativar e a influenciar as pessoas;
b) até que ponto há ou não um afastamento real de tudo o que é institucional;
c) identificar as sensibilidades latentes da religiosidade (conhecer as novas formas religiosas).

Para a concretização destes objetivos, propomo-nos analisar determinados indicadores que julgamos essenciais para o efeito, particularmente:

1. a autoidentificação religiosa;
2. a assistência aos serviços religiosos que, como referimos anteriormente, continua a ser um bom instrumento de medida da religiosidade;
3. e a dimensão religiosa e institucional que contempla, por um lado, a dimensão religiosa e valorativa (crenças e valores) e, por outro, a dimensão institucional (atitudes perante a Igreja).

Os dados aqui apresentados procedem do *European Values Study*, EVS (European Values System Study Group), que, como já referimos, visa analisar os sistemas de valores dominantes nas sociedades. Até ao momento, realizaram-se quatro grandes macro-inquéritos: 1979-80, 1990, 1999-2000 e 2008. Neste trabalho daremos destaque aos resultados do inquérito de 2008 para os oito países em estudo.

[2] De agora em diante, quando mencionarmos "países europeus", referir-nos-emos aos oito países que compõem a nossa investigação e não a todos os países que fazem parte da União Europeia.

Tal como já referimos no capítulo relativo à metodologia, os dados a que recorreremos serão sempre ponderados, de forma que, por um lado, cada amostra seja representativa do país, por outro, para que o Conjunto dos 8 países não seja afetado pela dimensão da amostra, mas pela dimensão da população de cada país.

4.1. A autoidentificação religiosa

A autoidentificação religiosa surge como um bom indicador da análise da religiosidade, na medida em que manifesta o sentimento de pertença de um indivíduo a um grupo, do qual recebe orientações para os comportamentos sociais e, assim, desenvolver valores, normas e crenças. Neste sentido, este indicador constitui uma realidade psicossocial que orienta e define a situação concreta de um indivíduo no meio social, permitindo-lhe que encontre o seu lugar na sociedade.
De modo a analisar a autoidentificação religiosa dos indivíduos que compõem este estudo, abordar-se-ão os seguintes aspetos:

1. o sentimento religioso do sujeito;
2. a pertença a uma religião;
3. a matriz religiosa dominante.

4.1.1. Sentimento religioso do sujeito

São muitos os estudos que indicam que o homem é um ser aberto ao sobrenatural, ao religioso, pelo que sempre teve e terá uma inclinação para o transcendente, já Tertuliano afirmava: "anima humana naturaliter christiana" (*Apologeticus*, 17). Deixando de lado esta questão, se o homem é ou não é naturalmente religioso, o que aqui nos importa salientar é que, na verdade, o sentimento religioso é uma realidade que configura toda a prática e a conduta religiosa.
Perguntou-se, assim, à população que integra este estudo se se sente uma pessoa religiosa, a qual, em 1990, 68% responde afirmativamente, 21% que não se sente religiosa e 4% que se sente ateu. Em 2000, 71% já se declarava religiosa, contra 20% não religiosa e 5% ateu. Estes dados tomam outra dimensão em 2008: 65% diz-se religiosa, 25% não religiosa e 8% ateu. Estes dados permitem constatar que, entre 1990 e 2008, há uma diminuição de indivíduos que se dizem religiosos, sendo que há um aumento de ateus e não religiosos. (cf.: T. 1.1.)
Fazendo uma leitura do sentimento religioso pelos países em estudo, verifica-se, entre 1990 e 2000, que entre os que se consideram pessoas religiosas, apenas os franceses, espanhóis e irlandeses não seguem a tendência da maioria, isto porque são os únicos países em que se verifica uma quebra percentual no sentimento

religioso. Esta quebra ganha maior expressão quando se detém nos dados referentes ao ano 2008, já que em todos os países do estudo, à exceção de Itália (que se mantém no mesmo nível), há uma diminuição do sentimento religioso (cf.: Q. 4.2.). Quanto aos que se manifestam ateus convictos, verifica-se em todos os países uma subida progressiva no período observado (1990-2008), ganhando relevo a ascensão destes entre 2000 e 2008, especialmente em Espanha (de 6% passa a 11%) e França (de 14% a 18%). Em todos os demais países dá-se uma subida dos que se declaram ateus, mas não tão acentuada (cf.: T. 1.1.).

Tendo em conta o cruzamento desta variável com sexo e idade, verifica-se, no conjunto dos oito países, que em 1990 as mulheres são as que se declaram mais religiosas[3], independentemente das idades; é na idade dos 50 ou mais anos que se verifica um maior sentimento religioso tanto nos homens (com 19%) como nas mulheres (26%). Contrariamente a esta realidade, nas categorias não religioso e ateu encontra-se, em todas as idades, um maior número de homens que, no caso dos não religiosos, incide nas duas fachas etárias mais jovens 18-29 e 30-49 anos, com 21% ambas, e entre os ateus na idade dos 30-49 anos, com 27%[4] (cf.: Q. 4.1.).

Observando agora os dados referentes ao ano 2008, verifica-se a mesma tendência de 1990, em que as mulheres se declaram mais religiosas em todos os grupos de idade. Verifica-se também que continuam a ser os homens os que mais se dizem não religiosos e ateus. (cf.: Q. 4.1.).

Em Portugal, da mesma forma que no panorama dos 8, são as mulheres as que mais se identificam como religiosas[5] em praticamente todos os grupos de idade, assim como são os homens os que mais se identificam como ateus, tanto em 1990 como em 2008. Não deixa de ser interessante realçar, ainda que as diferenças não sejam representativas, que, em 2008, os homens com 50 e mais anos se digam mais religiosos que as mulheres de igual idade. Para além deste dado, é também de salientar que, entre 1990 e 2008, o sentimento dos que se dizem religiosos desce no panorama geral das idades, sendo que o grupo de indivíduos entre os 30 e os 49 anos, em ambos os sexos, manifesta uma subida expressiva no sentimento religioso.

[3] Em 1990, as variáveis “sentimento religioso” e “sexo” apresentam para o Conjunto dos países um $\chi2$ (2) = 278,20, coeficiente de contingência = 0,15; em 2008, $\chi2$ (2) = 246,96, coeficiente de contingência = 0,15, todos os casos $p < 0,001$, o que demonstra uma associação débil. Recorremos neste caso ao *coeficiente de contingência* porque é uma extensão do *coeficiente Phi* no caso em que pelo menos uma das variáveis apresente mais de duas categorias, sendo este caso.

[4] Posto isto, e de acordo com o cruzamento “sentimento religioso” e “idade”, pode-se referir que em 90, $\chi2$ (4) = 547,99, coeficiente de contingência = 0,21; em 2008, $\chi2$ (4) = 349,45, coeficiente de contingência = 0,17, todos os casos $p < 0,001$.

[5] Tanto em 90 como em 2008, as variáveis “sentimento” e “sexo” apresentam uma melhor associação em Portugal do que no Conjunto: em 1990, $\chi2$ (2) = 52,44, coeficiente de Contingência = 0,21; e, em 2008, $\chi2$ (2) = 50,06, coeficiente de Contingência = 0,18 todos os casos $p < 0,001$.

Sublinha-se ainda que é entre os homens de meia-idade (30-49 anos) que se encontra o maior número de ateus, sendo que, em 1990, o maior número encontrava-se entre os homens mais jovens (18-29 anos). (cf.: Q. 4.1.).

Quadro 4.1.
Sentimento religioso, segundo sexo e idade

			Homem			Mulher		
			18-29	30-49	50 e +	18-29	30-49	50 e +
Conjunto dos 8	1990	Religioso	9.	15.	19.	11.	19.	26.
		Não religioso	21.	21.	16.	18.	15.	10.
		Ateu	25.	27.	16.	12.	15.	5.
	2008	Religioso	8.	17.	19.	9.	20.	27.
		Não religioso	15.	24.	18.	13.	19.	11.
		Ateu	19.	30.	18.	10.	14.	9.
Portugal	1990	Religioso	11.	13.	16.	14.	20.	25.
		Não religioso	32.	15.	14.	20.	10.	9.
		Ateu	37.	24.	9.	18.	8.	3.
	2008	Religioso	11.	26.	13.	12.	28.	10.
		Não religioso	18.	35.	13.	9	19.	5.
		Ateu	28.	37.	13.	15.	6.	1.
Espanha	1990	Religioso	9.	13.	20.	10.	18.	31.
		Não relig.	21.	21.	16.	19.	15.	8.
		Ateu	30.	38.	11.	10.	10.	1.
	2008	Religioso	7.	13.	17.	9.	18.	35.
		Não relig.	17.	22.	20.	14.	21.	7.
		Ateu	21.	32.	17.	10.	17.	3.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Respondentes à pergunta em questão, sem NS/NC.

4.1.2. Pertença a uma religião

Apesar de estas percentagens mostrarem um grau de religiosidade bastante expressivo, verifica-se que, em termos percentuais, tanto em 1990, como em 2000 e 2008, na generalidade dos países, há uma maior adesão a um grupo religioso do que a expressão do sentimento religioso. Isto é, existe por parte

dos indivíduos, no período observado, uma maior pertença a um grupo religioso do que a manifestação de um sentimento religioso[6]. Esta realidade apresenta uma ligeira diferença na Bélgica e em Itália, uma vez que nos anos 2000 e 2008 a expressão do sentimento religioso é ligeiramente superior à pertença a um grupo religioso (cf.: Q. 4.2.).

Se observarmos o conjunto dos oito países em estudo, verifica-se uma ascensão do sentimento religioso entre 1990 e 2000 (de 68% passa a 71%), valor que em 2008 desce em 6 pontos percentuais. Relativamente à pertença a alguma religião verifica-se, a partir de conjunto, que há uma descida gradual dos valores entre os anos 1990 e 2008 (de 81% em 1990 baixa para 79% em 2000 e para 76% em 2008) (cf.: T. 1.1.).

Esta diferença entre sentimento e pertença religiosa manifesta-se mais claramente nalguns países do que em outros. Por exemplo, em França, a tendência é de descida nas duas variáveis entre 1990 e 2008: passa-se de 48% para 41% de indivíduos que se consideram religiosos, e de 61% para 49% de indivíduos que manifestam pertencer a um grupo religioso. Contrariamente a este comportamento, Portugal manifesta a mesma tendência crescente entre os que se consideram religiosos e os que dizem pertencer a um grupo religioso, já que o sentimento religioso, entre 1990 e 2008, passa de 68% para 73% e a pertença a um grupo religioso de 72% para 81% (cf.: Q. 4.2. e T. 1.1.)[7].

Quadro 4.2.
Sentimento religioso e pertença a alguma religião

		AUS	BEL	FRAN	IRL	ITAL	POL	ESP	PORT
Pessoa religiosa	**2008**	61.	60.	41.	62.	83.	84.	52.	**73.**
	2000	75.	65.	44.	71.	83.	92.	56.	**85.**
	1990	69.	61.	48.	72.	82.	90.	63.	**68.**
Pertença a alguma religião	**1990**	85.	68.	61.	96.	85.	96.	87.	**72.**
	2000	88.	64.	57.	91.	82.	96.	82.	**89.**
	2008	83.	57.	49.	87.	82.	95.	75.	**81.**

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Respondentes à pergunta em questão.

[6] As variáveis "sentimento religioso" e "pertença a alguma religião" estão significativamente associadas, tanto em 1990, $\chi2$ (2) = 4168,44, coeficiente de contingência = 0,50; como em 2000, $\chi2$ (2) = 3225,45, coeficiente de contingência = 0,48; e em 2008, $\chi2$ (2) = 3929,09, coeficiente de contingência = 0,51; todos os casos $p < 0,001$.

[7] Tanto em 1990 como em 2008, existe uma intensa associação entre os que se consideram *religiosos* e os que pertencem a um *grupo religioso*. Em 1990, $\chi2$ (1) = 431,98, coeficiente de Phi = 0,61; e em 2008, $\chi2$ (1) = 384,50, coeficiente de Phi = 0,51; em ambos os casos $p < 0,001$.

Pelo que se vem dizendo, é manifesta a *matriz religiosa* dos países em estudo. Contudo, também é verdade que a percentagem dos que dizem *pertencer a uma religião* tem vindo a diminuir ao longo dos anos, dando lugar ao aumento dos que declaram não pertencer a qualquer religião (cf.: G. 4.3.). Observando este comportamento por país, reafirma-se a mesma tendência para um afastamento do vínculo a uma religião, exceto em Portugal que, entre 1990 e 2008, teve um aumento em 9 pontos percentuais de indivíduos que se dizem vinculados a uma religião (passa de 72% a 81%) (cf.: G. 4.4.).

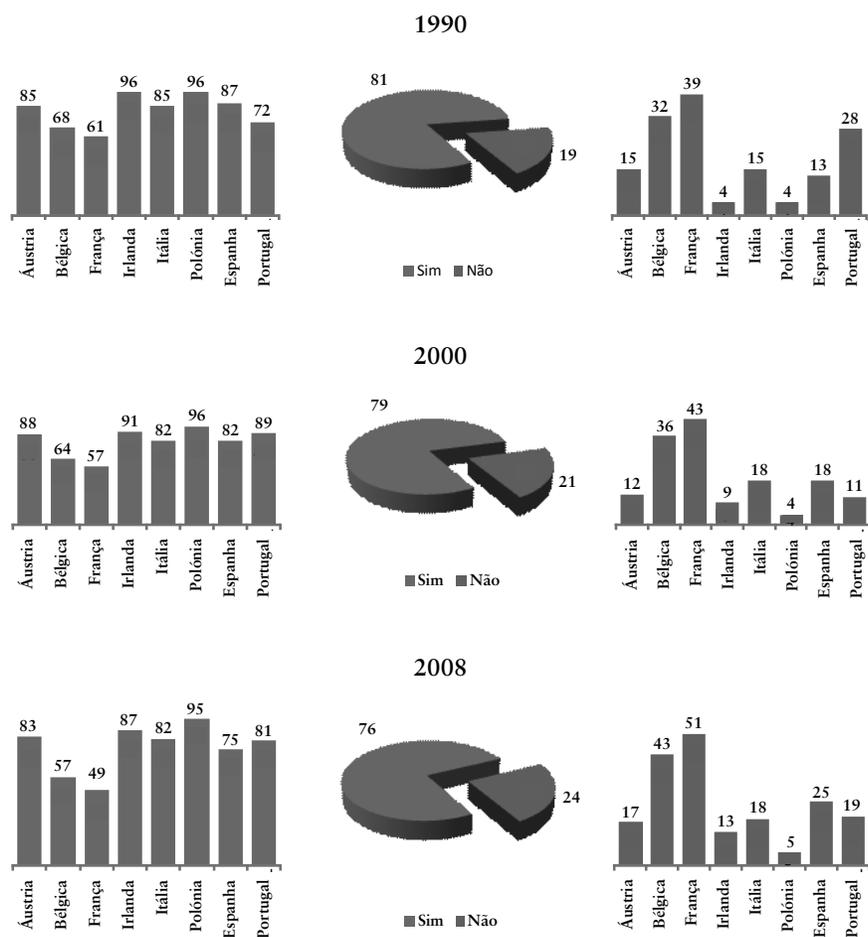
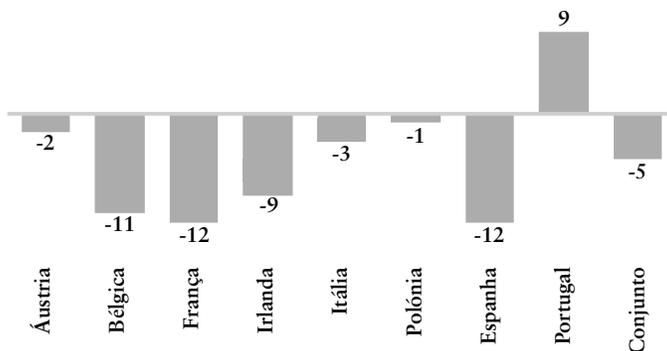
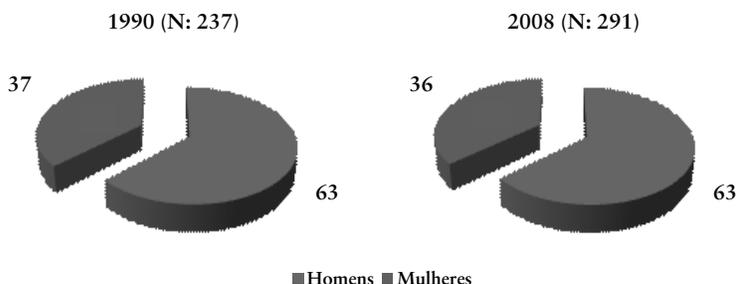
Gráfico 4.3.
Pertença a alguma religião, por país e ano

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população.

Gráfico 4.4.
Evolução da população que diz pertencer a uma religião, 1990-2008
(em %)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população.

Atendendo agora aos que declaram *não pertencer a qualquer religião*, observa-se que há países que apresentam taxas de *não pertença* mais elevadas que outros. Por um lado, encontram-se França e Bélgica que desde 1990 apresentam percentagens altas, ao contrário da Polónia e Irlanda que apresentam percentagens de *não pertença* mais baixas. Contudo, em todos estes países, entre 1990 e 2008, a percentagem deste aumento é semelhante, flutuando entre 1 e 12 pontos percentuais. Aumento que é menos expressivo em países como a Polónia, Áustria e Itália, e mais expressivo na França e Espanha. Por exemplo, em França os indivíduos que dizem *não pertencer a uma religião* aumentam de 39% para 51% e em Espanha de 13% para 25%. Contrariamente a estes países, tal como já se referiu, Portugal, no mesmo período, baixa a percentagem dos que dizem *não pertencer* a uma religião, nomeadamente de 28% para 19%, corroborando, deste modo, um aumento dos que se dizem pertencer a algum grupo religioso (cf.: G. 4.4.).
Cruzando esta variável com a *idade*, reafirma-se que em Portugal a tendência para o aumento dos que dizem *pertencer a alguma religião* se deve especialmente à conduta do grupo de meia-idade, dos 30-49 anos (de 32% em 1990 sobe para 54% em 2008). Não obstante este aumento nesta faixa etária, é visível uma descida nos demais grupos: entre os mais jovens, a *pertença* desce 5 pontos percentuais (de 29% em 1990 baixa para 24% em 2008); entre os mais velhos, esta descida é mais acentuada, expressando-se em 15 pontos percentuais (de 38% em 1990 para 23% em 2008) (cf.: T. 1.2.).

Gráfico 4.5.
Não pertença a uma religião, segundo o sexo, em Portugal

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população que disse *não pertencer a uma religião*.

No Conjunto dos 8 países, só se encontra a Polónia a contrariar esta tendência, apresentando um aumento entre os mais jovens que declaram *pertencer* a uma religião (de 19% em 1990 sobe para 24% em 2008), mantendo-se esta mesma tendência entre o grupo dos mais velhos (entre 90 e 2008 verifica-se o aumento em 2 pontos percentuais) (cf.: T.1.2.).
Observando, agora, o comportamento por *sexo*, verifica-se que, em 1990, era visível, na maioria dos países, uma grande discrepância entre os *homens* e *mulheres* que diziam *não pertencer* a uma religião. Esta ideia tem o seu suporte ao observar países como Irlanda, Itália, Polónia, Espanha e Portugal. De um modo concreto, em Portugal, e em 1990, dos que disseram que *não pertenciam a uma religião*, 63% eram homens e 37% mulheres; já em 2008, esta diferença aumenta ligeiramente de 64% de homens para 36% de mulheres (cf.: G. 4.5. e T. 1.2.).
Como tivemos a oportunidade de analisar, e observando os dados relativos ao Conjunto dos 8 países, é notório o aumento dos que dizem *não pertencer* a uma religião (de 19% em 1990 para a 24% em 2008) (cf.: G. 4.3.). Porém, este afastamento pode não significar uma separação de tudo o que é "religioso", posto que ao observar o *sentimento religioso* dos que dizem *não pertencer a uma religião*, encontram-se dados que manifestam religiosidade *"fora da institucionalidade"*, pelo menos no seu sentido tradicional. Esta teoria é confirmada, tanto em 1990 como em 2008, observando o número de indivíduos que dizem ter um *sentimento religioso* ainda que expressem *não pertencer* a qualquer religião (em 1990, 22%; em 2008, 21%). Portugal segue esta mesma tendência, apresentando mesmo valores superiores aos do Conjunto dos países (em 1990, 23%; em 2008, 29%).

4.1.3. Matriz religiosa dominante

A pertença a uma religião, no sentido que temos vindo a falar, manifesta-se, nos países do nosso estudo, na clara adesão a uma *denominação religiosa maioritária*. Falamos da *matriz religiosa católica* que configura a religiosidade dos 8 países em estudo. Esta matriz é manifesta ao observar a percentagem da população que se diz católica desde a década de 90. Neste ano, segundo o EVS, 77% da população do Conjunto dos países em estudo considera-se católica; uma década depois, segundo a mesma fonte, a percentagem baixa para 75% e no ano de 2008 para 68% (cf.: G. 4.6. e T. 1.3.)

Ao analisar as séries cronológicas de cada país que compõem este estudo, observam-se três distintas realidades. Por um lado, temos os países com percentagens mais elevadas de católicos, como Polónia, Irlanda, Itália e Portugal; por outro, com percentagens significativamente mais baixas, França, Bélgica e Espanha; Áustria encontra-se aqui numa situação intermédia entre aqueles dois grupos.

Em todos os países verifica-se uma clara descida de católicos entre 90 e 2008, descida que é mais acentuada no período entre 2000 e 2008. Esta realidade torna-se mais evidente quando olhamos para os diferentes comportamentos dos países: Espanha é o país que, entre 90 e 2008, apresenta a maior descida de católicos entre os 8, caindo em 30 pontos percentuais (de 86% em 1990 passa a 56% em 2008). Do lado oposto, com uma descida entre 3 a 4 pontos percentuais, encontram-se Áustria, Polónia e Itália. França apresenta uma descida que sugere uma leitura diferente das demais, uma vez que a descida em 16 pontos percentuais entre 1990 e 2008 coloca os católicos

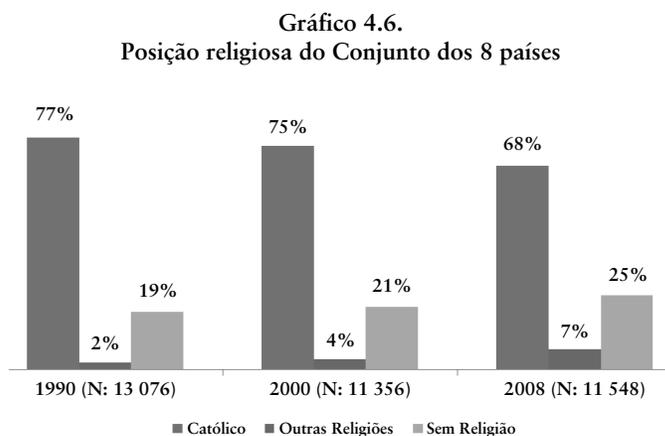
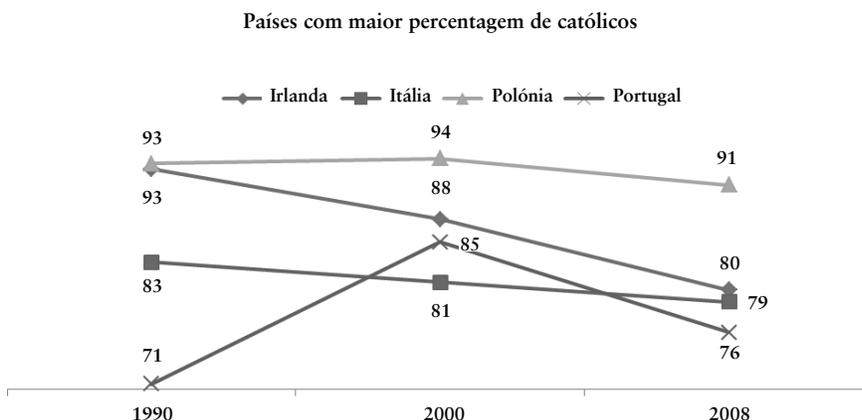
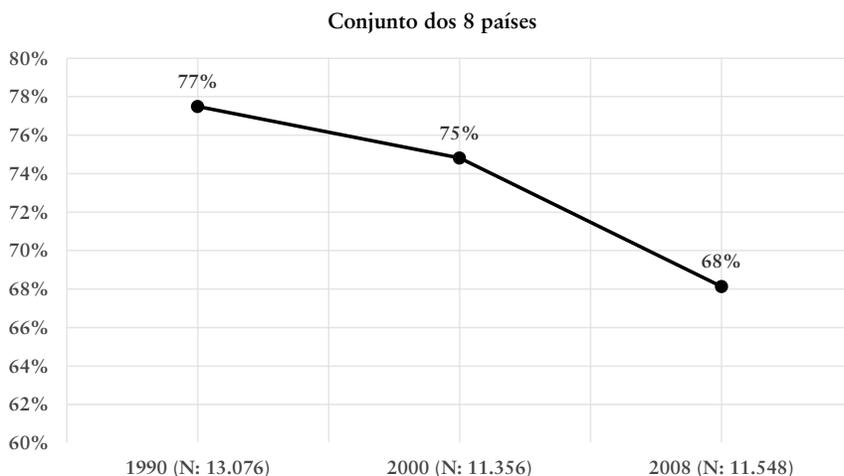
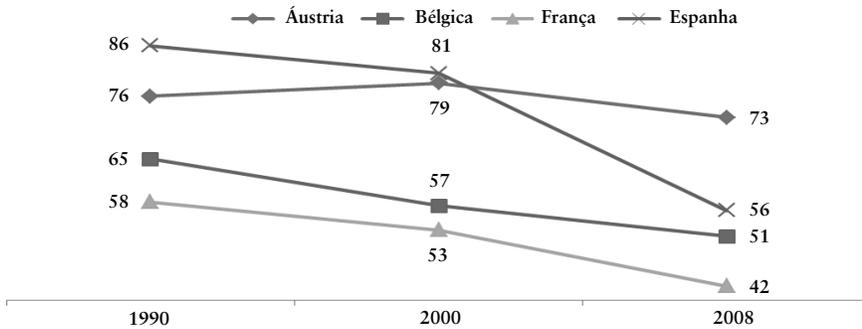



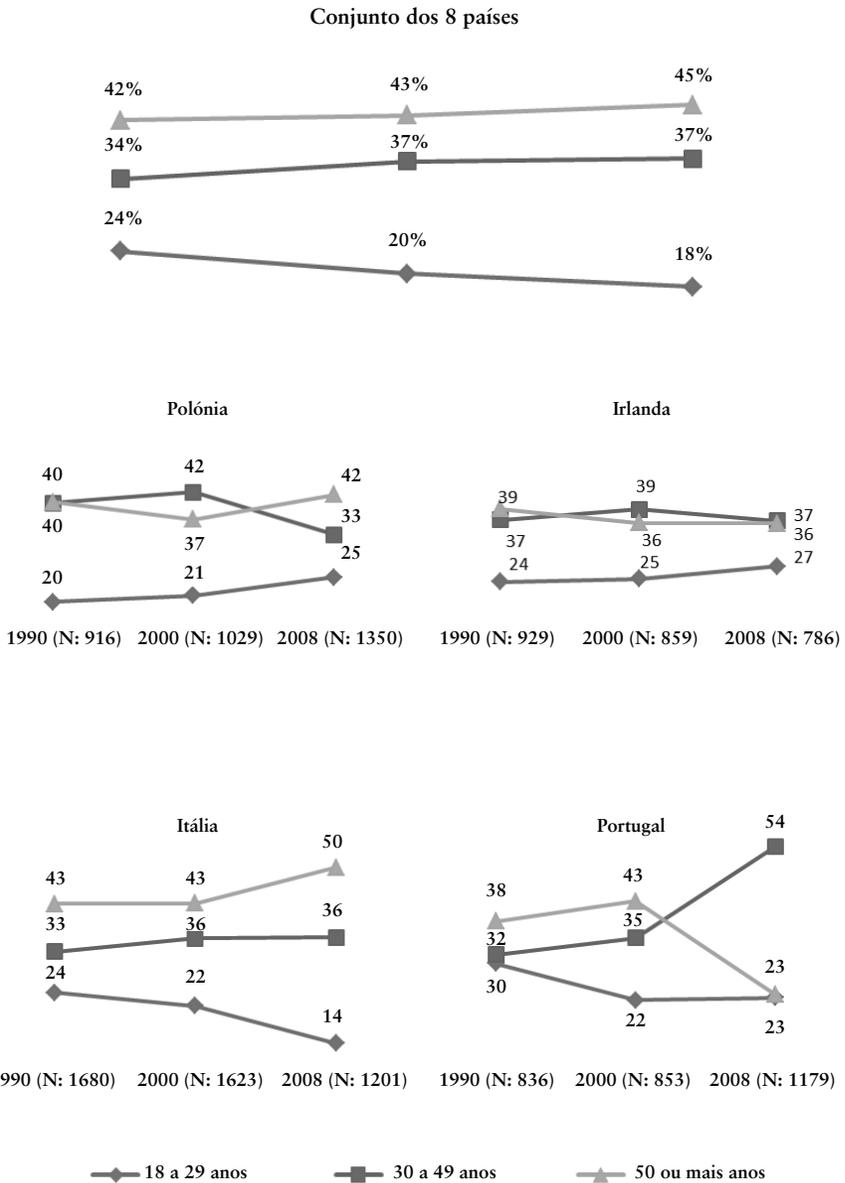
Gráfico 4.6.
Posição religiosa do Conjunto dos 8 países

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população.

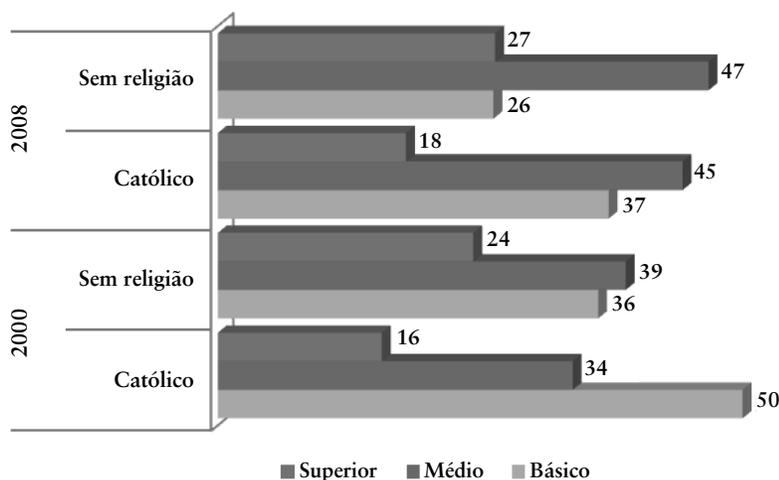
numa posição minoritária entre a população francesa (de 58% em 1999 passa para 42% em 2008). Bélgica, embora maioritariamente católica, segue a mesma tendência que França, apresentando em 2008 apenas 51% de católicos. Portugal surge neste contexto como uma exceção, pois, analisando os dados de 1990 e 2008, verifica-se, contrariamente a todos os outros países, uma subida em 5 pontos percentuais de católicos (de 71% em 1990 passa a 76% em 2008). (cf.: G. 4.7. e T. 1.3.).

Gráfico 4.7.
Evolução da população católica dos 8 países

Fonte Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Toda a população católica dos países.

Decompondo a realidade católica, e analisando os comportamentos tendo em conta o *sexo* e *idade* dos indivíduos, observa-se que, independentemente do país em estudo, são mais as mulheres que se identificam como católicas, mantendo-se esta realidade ao longo dos diferentes anos em estudo. Contrariamente a esta realidade, Portugal é o único país que, entre 90 e 2008, vê aumentar em grande escala o número de homens católicos (em 11 pontos percentuais), facto que o leva, em 2008, a ter mais homens católicos que mulheres (53% contra 47%, respetivamente).
Em relação à idade, observa-se um comportamento homogéneo em todos os países, manifestando-se maior incidência de católicos no grupo de idade mais adulto (50 e mais anos) e uma menor incidência no grupo de idade mais jovem (18-29 anos). Além disso, desde 1990 até 2008, verifica-se que, cada vez mais, são menos os jovens que se identificam como católicos, ainda que no grupo de idade mais velho a pertença ao catolicismo apresente um ligeiro aumento. Esta tendência inverte-se na Irlanda e Polónia onde, entre 1990 e 2008, o grupo de idade mais jovem aumenta 3 e 5 pontos percentuais, respetivamente (cf.: G. 4.8. e T. 1.4.).
Em Portugal, e tendo em conta os distintos grupos de idade, se um por lado se verifica, entre 90 e 2008, a mesma tendência para a diminuição do número de jovens católicos (de 30% em 1990, passa a 23% em 2008), por outro lado, verifica-se algo surpreendente em relação aos demais países, uma vez que a percentagem de jovens católicos é, em 2008, igual à percentagem de pessoas com 50 e mais anos de idade (23%) (cf.: T. 1.4.).

Gráfico 4.8.
Evolução da população católica, segundo a idade

Conjunto dos 8 países

Fonte Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Toda a população católica dos países em análise.

Gráfico 4.9.
Posição religiosa, segundo o nível de ensino

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: a população católica e sem religião.

Poder-se-ia, agora, perguntar que escolaridade[8] têm os indivíduos que se dizem católicos ou sem religião?

Para responder a esta questão analisar-se-á apenas os dados referentes aos anos 2000 e 2008, deixando de parte os de 1990, posto que este não dispõe da variável sobre os estudos que cada indivíduo possui[9].

O que mais sobressai nesta análise, a partir do Conjunto dos 8 países, é o facto de que, enquanto em 2000 os católicos tinham maioritariamente o ensino básico, em 2008 a situação altera-se para o ensino médio, nível de ensino que é também partilhado, tanto em 2000 como em 2008, pelos que dizem não ter religião (cf.: G. 4.9. e T. 1.8.).

[8] Tentando simplificar a nossa análise, dividimos a escolaridade em três diferentes níveis: básico, médio e superior. Por *ensino básico* entende-se a educação elementar (obrigatória) incompleta, a educação elementar completa e a formação profissional incompleta; por *ensino médio* a formação profissional completa, secundário incompleto e secundário completo; finalmente, por *ensino superior* entende-se os estudos universitários sem título e com título. A partir deste momento, sempre que nos referirmos ao nível de ensino dos indivíduos fá-lo-emos segundo as três categorias mencionadas.

[9] Em 1990 (EVS) questiona-se os indivíduos pelo ano em que completou a educação e não pelo nível de estudos que a pessoa tem.

Portugal, por sua vez, segue a tendência do Conjunto dos europeus, evidenciando, tanto entre os *católicos* como entre os *sem religião* uma percentagem acentuada dos que têm o nível de ensino *básico*. Contudo, é o país que menos distribui equitativamente os seus *católicos* pelos níveis de ensino, acentuando, deste modo, uma diferença significativa entre a percentagem de *católicos* com o nível de instrução *básico, médio* e *superior*. No ano de 2000, falamos de 70% de *católicos* com o nível *básico*; 23% com o *médio* e 6% com nível *superior*. Em 2008, os dados merecem ser interpretados à luz da escolarização do país, na medida em que se verifica um ligeiro aumento da escolaridade dos católicos, manifestamente entre os do ensino superior, que, embora em número reduzido, duplicam entre 2000 e 2008 (passando de 6% para 12%) (cf.: G. 4.9. e T. 1.8.).

4.2. Assistência aos serviços religiosos

A assistência aos serviços religiosos nem sempre revela convicções nobres e profundas. A prática religiosa pode "sobreviver" por um fenómeno de pressão social sem que se fundamente numa autêntica formação moral e religiosa das consciências. Por isso, estamos de acordo com os sociólogos da religião sobre a incapacidade da prática religiosa para medir a religiosidade dos indivíduos. Todavia, mesmo que este indicador não seja o mais adequado, é um dos que melhor se adapta ao nosso estudo, pelo que o aceitaremos como um dos indicadores de grande interesse para percecionar a situação religiosa de uma população.
Para estudar este indicador de medição religiosa, vamos recorrer à classificação de Montero e Calvo (apud Broughton e Hans-Martien, 2000) em que os que assistem aos serviços religiosos pelo menos uma vez por semana são qualificados como praticantes regulares, os que assistem aos serviços religiosos pelo menos uma vez por ano como praticantes nominais e os que nunca participam nos serviços religiosos como não praticantes.
Partindo do ano 2008, e fazendo uma retrospetiva até 1990, observa-se que a realidade da prática religiosa mudou significativamente ao longo deste período. Por um lado, acentua-se a diminuição dos praticantes regulares entre 1990 e 2008; por outro, verifica-se um aumento dos praticantes nominais e dos não praticantes (cf.: G. 4.10. e T. 1.5.).
Se pretendermos ter uma imagem mais específica do que aqui se mencionou, observemos o comportamento da prática religiosa nos países[10], recorrendo

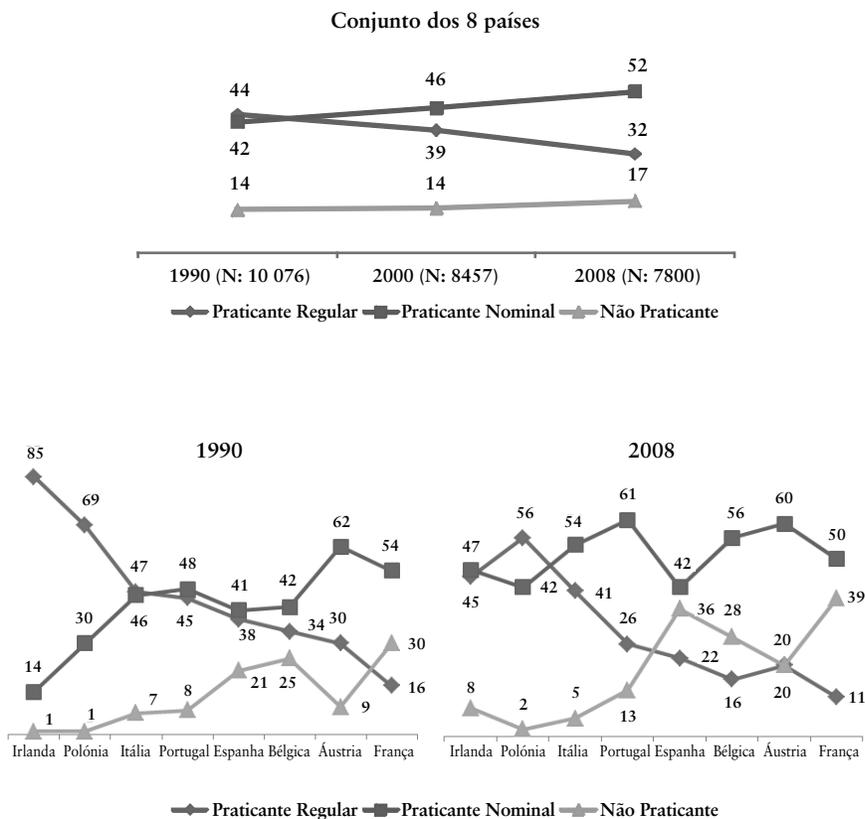
[10] Há diferenças significativas na forma como as "práticas religiosas" se associam com os países do nosso estudo: em 90 $\chi 2$ (14) = 2684,79, Cramer's V = 0,32, e em 2008 $\chi 2$ (14) = 2385,24, Cramer's V = 0,32; todos os casos $p < 0,001$.

ao esquema tripartido. Podemos analisar os países em dois diferentes comportamentos perante a prática regular: por um lado, Polónia, Irlanda, Itália e Portugal, que mantêm uma prática relativamente alta; e, por outro, França, Áustria, Bélgica e Espanha, com percentagens significativamente mais baixas, ao longo dos anos em análise. Apesar desta diferença entre estes dois grupos, há algo que os une. Referimo-nos ao facto de que todos eles veem as suas percentagens de praticantes regulares diminuir entre 1990 e 2008. Manifesta-se, assim, a tendência para o afastamento da prática regular (cf.: G. 4.10. e T. 1.5.).

Apesar do decréscimo da prática regular ser perfeitamente constatável pelas percentagens, este não representa uma total fratura com a prática religiosa. Uma vez que, nos países onde esta rotura foi mais acentuada, também se lhes encontra uma ascensão da prática nominal, ou seja, os praticantes regulares, quando mudam a sua prática, fazem-no, na sua maioria, para o grupo dos praticantes nominais, não se desvinculando, desse modo, totalmente da prática religiosa. Confirma-o o caso da Irlanda que, entre 1990 e 2008, perdeu 40 pontos percentuais dos seus praticantes assíduos, contra um aumento de 33 pontos de praticantes menos assíduos; Bélgica que perde 18 pontos de regulares, contra o aumento de 14 pontos dos nominais e Polónia que perde 13 pontos de praticantes regulares, aumentando 12 pontos percentuais nos praticantes nominais. Há também países em que esta perda de praticantes regulares para nominais não é tão acentuada, resultando no aumento mais evidente dos não praticantes. Isto confirma-se no caso da Espanha que, entre 1990 e 2008, perde 16 pontos percentuais dos praticantes regulares e aumenta 15 pontos entre os não praticantes e Áustria que perde 10 pontos percentuais dos praticantes regulares e aumenta 11 pontos entre os não praticantes.

Portugal, neste mesmo período, apresenta uma curva percentual próxima da do primeiro grupo, perdendo 19 pontos percentuais dos praticantes assíduos, aumentando 13 pontos dos menos assíduos e 5 pontos entre os não praticantes. Isto é, em 20 anos, a perda referida nos praticantes regulares passa de 45% em 1990 para 26% em 2008. Desta forma, vemos que Portugal acompanha a tendência de decréscimo da prática religiosa do Conjunto dos países (cf.: G. 4.10. y T. 1.5.).

Ao olhar o comportamento dos não praticantes entre 1990 e 2008, observa-se que, entre os 8 países europeus, há alguns que já em 1990 apresentam valores de não praticantes significativamente altos. É o exemplo de França (30%), Bélgica (25%) e Espanha (21%) contra outros, como Polónia e Irlanda (1%), Itália (7%), Portugal (8%) e Áustria (9%) que ostentam valores muito mais baixos de não praticantes. Em todos os países há uma oscilação de tendência gradual destes até 2008, mas é em Espanha que mais se evidencia essa

Gráfico 4.10.
População católica, segundo a sua prática religiosa

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Toda a população católica do Conjunto dos 8 países.

ascensão: em 20 anos houve um aumento em 15 pontos percentuais de não praticantes. Itália surge como o único país em que esta tendência não se verifica, pois entre 1990 e 2008 há um decréscimo em 2 pontos percentuais de não praticantes (de 7% passa a 5%) (cf.: G. 4.10. e T. 1.5.).

Com o intuito de compreender em que faixa etária se verificou o aumento dos não praticantes, fizemos um cruzamento desta categoria com as idades e observou-se que, em Portugal, tal comportamento estende-se aos mais jovens, já que, entre 90 e 2008, há um aumento de 9 pontos percentuais entre os não praticantes mais jovens (de 25% em 90 passa a 34% em 2008). Contrariamente

a estes, no grupo de idade dos mais velhos, os não praticantes decrescem 8 pontos (de 26% passa a 18%, respetivamente) (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
A tendência portuguesa, por sua vez, distancia-se da do Conjunto dos 8, isto é, nos países da Europa o maior aumento dos não praticantes acontece entre as idades mais velhas, de 33% passa a 42%, e não entre as mais jovens, que de 30% passa a 19%. (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
Esta tendência do Conjunto dos países evidencia-se, por exemplo, ao olhar os valores de Espanha que, em 20 anos, vê diminuir em 26 pontos percentuais os não praticantes mais jovens e aumentar 13 pontos os não praticantes entre os mais velhos; da França, que diminuiu 13 pontos entre os jovens não praticantes e aumentou 21 pontos percentuais entre os indivíduos com 50 e mais anos; e da Bélgica que diminuiu 9 pontos entre os jovens não praticantes e aumentou 18 pontos percentuais entre os de 50 e mais anos (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
Observando agora o comportamento dos praticantes regulares ou assíduos tendo em conta a idade, constata-se que, no Conjunto dos 8, entre 90 e 2008, a prática regular aumenta entre o grupo dos mais velhos 3 pontos percentuais e, ainda que de um modo parco, entre os de meia-idade, em 1 ponto percentual. Há uma diminuição entre os mais jovens em 4 pontos. Na generalidade dos países, manifesta-se o aumento dos mais velhos na prática assídua. Vejamos, por exemplo, de forma mais expressiva, a Áustria que, no grupo dos 50 e mais anos, aumenta 24 pontos em 20 anos; Bélgica aumenta 19 pontos; Irlanda 16 pontos e Espanha 13 pontos (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
A análise aqui apresentada permite constatar claramente uma tendência que manifesta um envelhecimento dos que frequentam regularmente as Igrejas.
A conduta dos praticantes não tão assíduos ou nominais, no mesmo período em análise, apresenta, na Conjunto dos 8, duas tendências: por um lado, uma ligeira perda de jovens nas Igrejas (7 pontos percentuais); por outro, o aumento dos grupos de idade mais velhos: dos 30-49 anos aumenta 2 pontos percentuais e dos 50 e mais anos 5 pontos. A contrariar a realidade da diminuição dos jovens na prática pouco assídua está a Polónia que, em 20 anos, vê aumentar em 14 pontos o número destes. Portugal, por sua vez, segue a tendência do Conjunto dos 8 quando nos referimos à questão da prática pouco assídua. Isto é, observando o comportamento dos praticantes nominais por idades e por anos, conclui-se que, entre 1990 e 2008, o grupo dos 18-29 anos reduz a prática nominal em 14 pontos percentuais e o grupo dos 50 e mais anos 6 pontos. Esta perda entre estes dois grupos coincide com o aumento em 19 pontos de praticantes pouco assíduos entre os indivíduos de meia-idade (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
Outra análise que pode ser interessante para o estudo da prática religiosa é a que se centra nas diferenças entre o sexo. Os dados dos inquéritos mostram

que, em geral, são mais as mulheres que apresentam uma prática religiosa assídua, por sua vez, são mais os homens os que se declaram não praticantes[11]. O equilíbrio entre ambos os sexos encontra-se de um modo mais expressivo entre os praticantes pouco assíduos. Precisando um pouco mais o que aqui se refere, e a partir da análise do Conjunto, verifica-se que, em 1990, há uma diferença de 24 pontos percentuais entre as mulheres e os homens que se dizem praticantes assíduos; esta realidade é corroborada 20 anos mais tarde, ainda que diminua para 3 pontos a diferença que existe entre ambos. Em relação aos praticantes pouco assíduos constata-se que os valores se aproximam quando se observa a percentagem de homens e mulheres. Em 1990, o número de homens era o mesmo que o das mulheres (50%), ainda assim, em 2008, passa a haver uma diferença entre ambos, ainda que pouco expressiva: 48% homens e 52% mulheres.
Analisando as diferenças de género por país, e começando por observar a prática regular, observa-se que, entre 90 e 2008, Áustria e Espanha surgem como os países onde a diferença entre homens e mulheres mais se faz notar: em 90, na Áustria esta diferença é de 28 pontos percentuais, aumentando para 30 pontos em 2008; em Espanha, em 1990, a diferença é de 34 pontos, aumentando, em 2008, para 40 pontos percentuais a diferença entre homens e mulheres praticantes (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
Em Portugal as diferenças não são tão acentuadas como as que se encontram em Espanha, mas são superiores às da maioria dos países. Em 1990, havia mais 32 pontos percentuais de mulheres que homens que se declaravam como praticantes assíduos; em 2008, esta diferença diminui de forma significativa, passando a ser de 16 pontos. Assim, neste último ano, encontramos 42% de homens e 58% de mulheres que se identificam como assíduos na prática religiosa, o que manifesta que, em 20 anos, a diferença entre estes diminui em 16 pontos percentuais (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).
Reparemos agora nos não praticantes que, como acima referimos, na maioria dos países, são mais homens que mulheres. Cremos que se podem verificar duas tendências: por um lado, temos França que, em 1990, apresentava um número superior de homens que mulheres que se consideravam como não praticantes e, em 2008, esta realidade inverte-se, passando a ser mais mulheres que homens; por outro lado, os países que, em 1990, possuíam mais mulheres que homens que se afirmavam não praticantes passaram, em

[11] Tanto no Conjunto como em Portugal, há diferenças na forma como as variáveis "sexo" e "práticas religiosas" se associam entre si. No Conjunto: em 1990, $\chi2$ (2) = 280,78, coeficiente de contingência = 0,15, e em 2008, $\chi2$ (2) = 118,29, coeficiente de contingência = 0,10; todos os casos $p < 0{,}001$. Em Portugal: em 1990, $\chi2$ (2) = 46,93, coeficiente de contingência = 0,20, e em 2008, $\chi2$ (2) = 30,26, coeficiente de contingência = 0,14; todos os casos $p < 0{,}001$.

2008, a ter mais homens que mulheres. Este é o comportamento que se verifica na Polónia e em Portugal que, no caso português, em 1990, tinha 43% de homens e 57% de mulheres que se identificavam como não praticantes, tendo-se esta realidade invertido em 2008, passando a ter 60% de homens e 40% de mulheres (cf.: G. 4.11. e T. 1.6.).

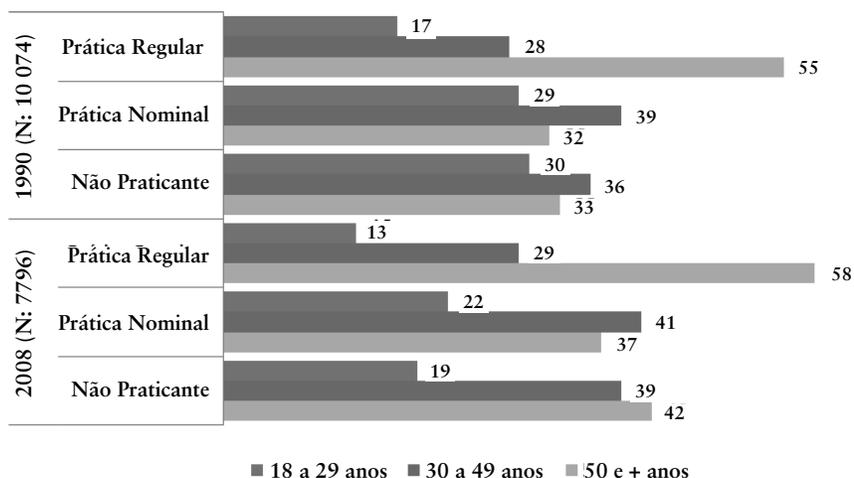
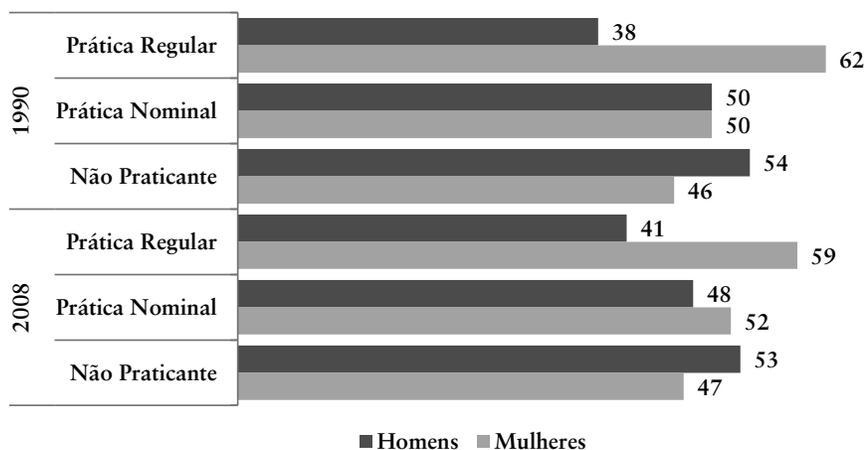
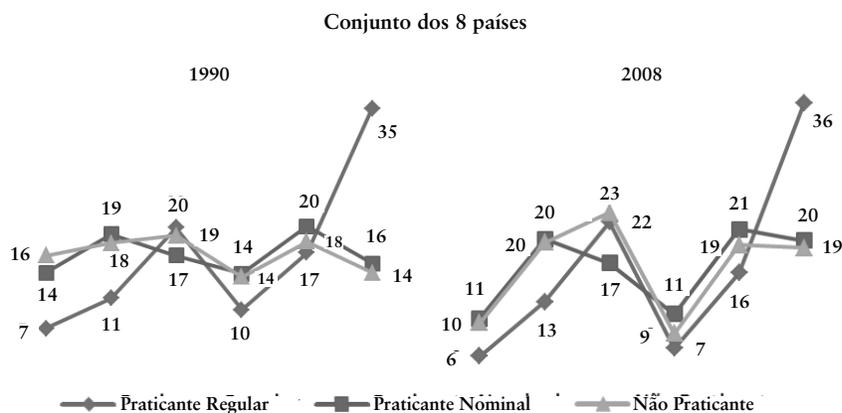
Gráfico 4.11.
Católicos segundo a sua prática religiosa, por idade e sexo, no conjunto dos 8 países

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Toda a população católica do Conjunto dos 8 países.

Gráfico 4.12.
Prática religiosa da população católica, segundo o sexo e a idade

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Toda a população católica do Conjunto dos 8 países.

Chegados aqui, levanta-se a questão: afinal, quem são os indivíduos que encontramos mais nas Igrejas?

Segundo os dados apresentados no gráfico 4.12., que representa o Conjunto dos 8 países nos 20 anos em análise, é bem notória a diferença, já descrita acima, do comportamento das mulheres e dos homens na *prática regular*. Esta diferença manifesta-se na percentagem superior de mulheres em todos os grupos de idade, nos anos em análise. E uma vez mais se corrobora que, entre todos os que praticam de forma *assídua*, mais de metade destes pertencem ao grupo de idade mais velho, no qual são as mulheres as que melhor o representam (cf.: G. 4.12.)

Para além da análise da prática religiosa por idades e sexo, é também importante conhecer a escolaridade dos indivíduos praticantes e não praticantes.

Ao analisar os diferentes tipos de prática religiosa[12], a partir do Conjunto dos 8 países, constata-se que, em 2008, independentemente do tipo de frequência religiosa, prevalece o nível de ensino Médio sobre os demais níveis de escolaridade (cf.: Q. 4.13.), sendo que, no ano 2000, era o ensino Básico que predominava em todas as práticas religiosas (cf.: T. 1.8.).

[12] As associações entre a *prática religiosa* e o *nível de ensino* são débeis na maioria dos países: Áustria $\chi2$ (4) = 35,988, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,13, $p < 0,001$; Bélgica $\chi2$ (4) = 24,324, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,13, $p < 0,001$; França $\chi2$ (4) = 13,339, $p < 0,05$, Cramer's V = 0,10, $p < 0,05$; Irlanda $\chi2$ (4) = 23,905, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,12, $p < 0,001$; Itália $\chi2$ (4) = 9,073, *ns*; Polónia $\chi2$ (4) = 19,716, $p < 0,005$, Cramer's V = 0,09, $p < 0,005$; Espanha $\chi2$ (4) = 20,476, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,11, $p < 0,001$ e Portugal $\chi2$ (4) = 7,936, *ns*.

Quadro 4.13.
Prática religiosa, segundo o nível de ensino 2008

	Básico	Médio	Superior
Não praticante	37.	45.	18.
Praticante Nominal	35.	45.	20.
Praticante Regular	41.	43.	16.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: Toda a população católica do Conjunto dos 8.

Esta é a tendência do Conjunto dos 8 (Cramer's V = 0,04, $p < 0{,}001$), contudo, há países em que isto não ocorre da mesma forma, já que Espanha e Portugal, independentemente do tipo de *prática religiosa*, apresentam valores mais elevados de indivíduos com o ensino *Básico*. Destes, Portugal é o que mais se evidencia, exibindo entre os *praticantes assíduos* um valor de 69%, nos *nominais* 63% e nos *não praticantes* 59% de indivíduos com o *ensino Básico* (cf.: Q. 4.14. e T. 1.8.).

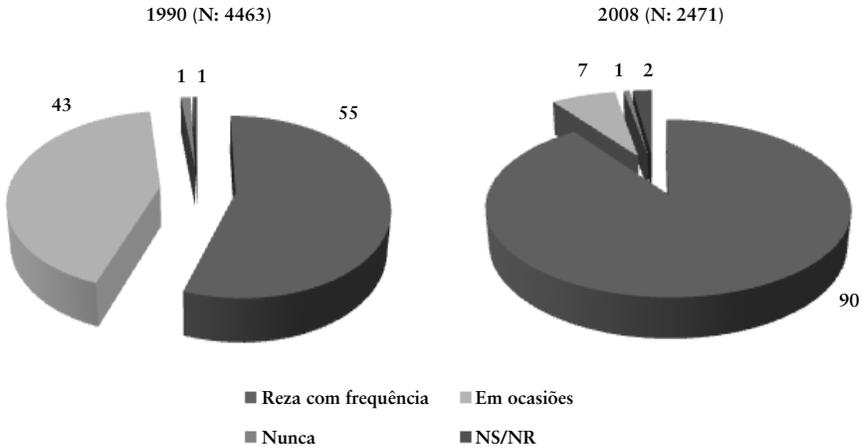
Quadro 4.14.
Prática religiosa, segundo o nível de ensino básico, por país 2008

	Espanha	Portugal
Não praticante	44.	59.
Praticante Nominal	53.	63.
Praticante Regular	65.	69.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: Toda a população católica dos países.

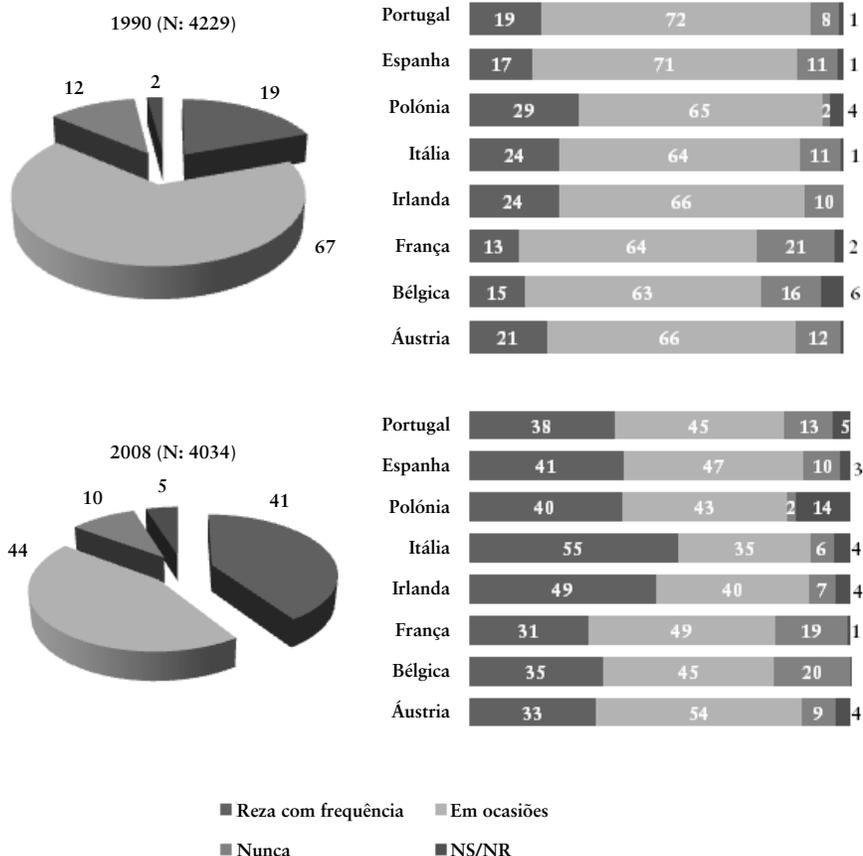
Uma das questões que se manifesta na vivência religiosa é a que se refere aos momentos de oração[13]. Esta questão ajuda-nos a compreender e a fundamentar as diferenças que se possam evidenciar entre as práticas religiosas da população católica.
Convém assinalar que, para este estudo, não nos interesse dar grande relevo ao comportamento dos praticantes regulares, uma vez que é expectável que

[13] As variáveis *oração* e *prática religiosa* estão significativamente associadas: em 1990, $\chi 2$ (4) = 3148,26, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,40, e em 2008, $\chi 2$ (4) = 3107.77, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,45.

Gráfico 4.15.
Prática regular, segundo os momentos de oração

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População católica do Conjunto dos 8 com prática regular.

estes ostentem valores elevados de frequência na oração. Não obstante esta observação, julgamos importante sublinhar que, entre 1990 e 2008, se verifica, nos diferentes países, um aumento significativo da frequência na oração entre os indivíduos com prática regular (cf.: G. 4.15.)

Em relação aos *praticantes nominais*, e observando o comportamento do Conjunto dos 8, o que mais se acentua é a mudança de comportamento entre 1990 e 2008, posto que, pelo que se compreende da leitura do Gráfico 4.16., de uma prática maioritária de *oração ocasional* em 1990, passa-se para uma *prática mais intensa* de oração em 2008, com a ascensão em 22 pontos percentuais dos que *rezam com frequência* e com a diminuição em 23 pontos da *oração ocasional* (cf.: G. 4.16.).
Observando os *praticantes nominais* por país, verifica-se que em todos eles se corrobora a tendência do Conjunto, apesar de exibirem valores diferentes. O país que mais se realça é Itália, já que é o que apresenta o maior aumento, entre 1990 e 2008, dos que dizem *rezar com frequência*, passando de 24% para 55%. Este aumento coincide com a descida em 29 pontos percentuais dos que rezam *ocasionalmente* e de 5 pontos nos que dizem que *nunca* rezam. Itália surge como o único país em que mais de 50% dos seus *praticantes nominais* diz rezar com frequência (cf.: G. 4.16.).

Gráfico 4.16.
Prática nominal, segundo os momentos de oração

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População católica com prática nominal, por país.

Quanto ao comportamento daqueles que dizem que *não praticam*, o que os números expressam é uma tendência de afastamento da oração. Contudo, e olhando o Conjunto, em 1990, são mais os que dizem rezar com *frequência* ou *ocasionalmente* (9% e 44%, respetivamente) do que os que afirmam *nunca rezar* (46%), tendência que se mantém em 2008, chegando mesmo a aumentar o número dos que dizem *rezar com frequência* (de 9% passa a 20%).

Ao analisar esta mesma questão por país, verificam-se duas diferentes tendências: por um lado, há países em que o número dos *não praticantes* que dizem que *nunca rezam* diminui entre o período em análise, nomeadamente, Itália (de 40% em 1990 passa a 29% em 2008), Espanha (de 50% passa a 44%) e Bélgica (de 44% passa a 40%); por outro lado, há países em que é evidente um aumento dos *não praticantes* que dizem *nunca rezar,* salientando-se Irlanda que aumenta 30 pontos percentuais, França 13 pontos e Áustria 5 pontos percentuais. Portugal segue a tendência deste último grupo, aumentando a percentagem em 6 pontos nestes 20 anos. Salientamos ainda que Áustria e França são os únicos países em que mais de 50% de *não praticantes* afirmam *nunca rezar* (cf.: G. 4.17.).

Gráfico 4.17
Não praticante, segundo os momentos de oração

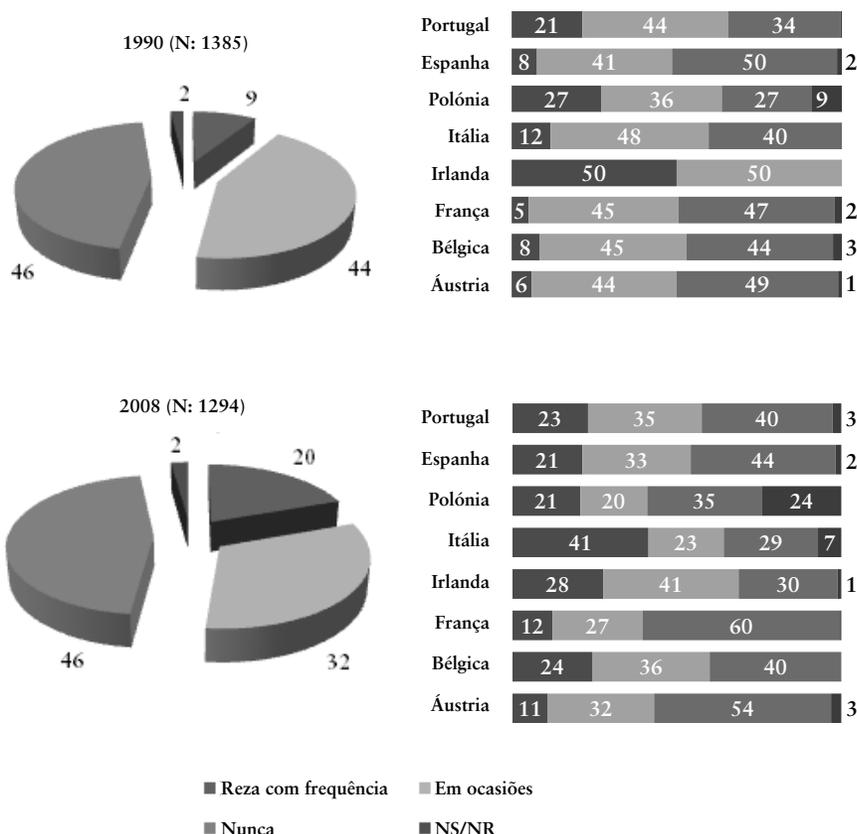
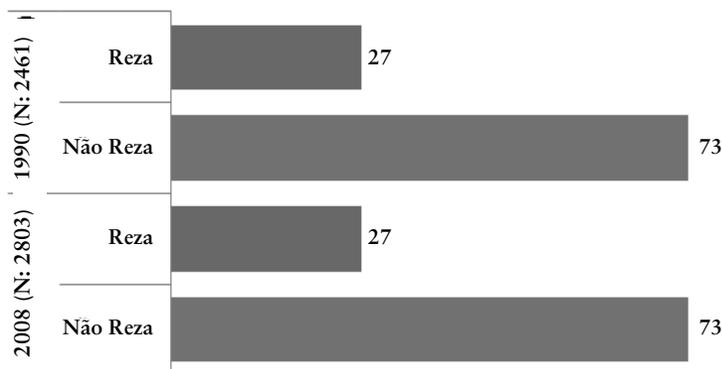



Gráfico 4.18.
Atitude dos sem religião perante a oração

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: População dos 8 que se declara sem religião.

Apesar do número dos *não praticantes* que dizem *nunca rezar* ser elevado, o que mais se evidencia é o facto de que, ainda que afastados de qualquer tipo de prática religiosa, continuam a manter um vínculo com o religioso, que neste caso concreto se manifesta na oração. Ora vejamos, em 2008, em todos os países, à exceção de Áustria, França e Polónia, mais de 50% dos *não praticantes* menciona *rezar com frequência* ou *ocasionalmente*: Bélgica apresenta 60%, Irlanda 69%, Itália 64%, Espanha 54% e Portugal apresenta 58% (cf.: G. 4.17.).

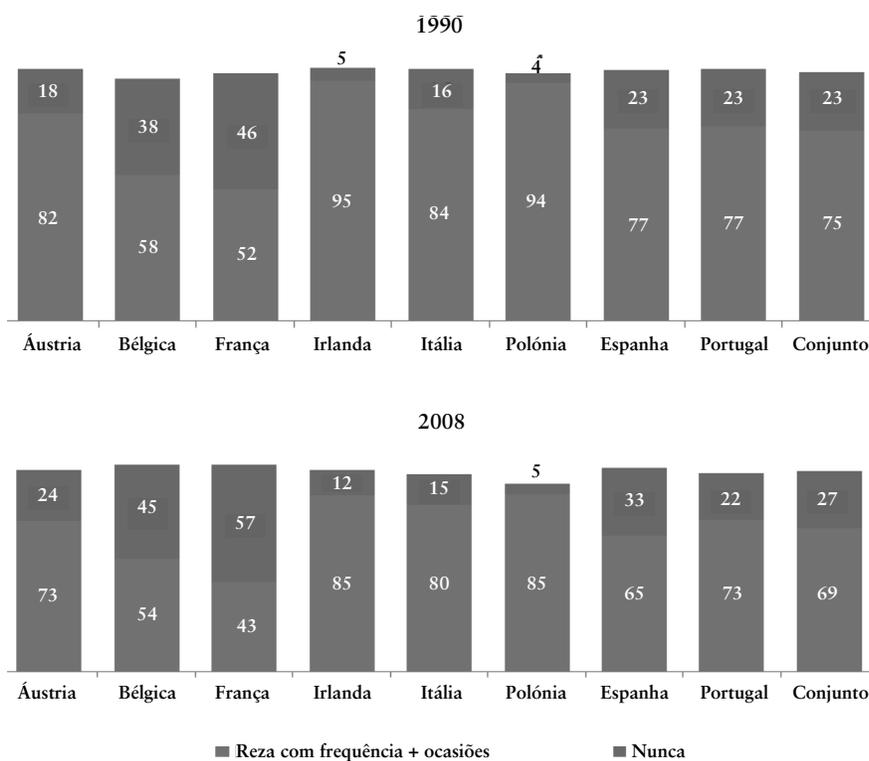
É curioso ainda observar a relação entre os que se declaram *sem religião* com a *oração*. Apesar destes não declararem qualquer vínculo com a religião, observa-se que 3 em cada 10 indivíduos mantêm, em qualquer um dos anos em estudo, uma ligação com o religioso, através da oração (cf.: G. 4.18.).

Por fim, ao observar o comportamento da população geral do Conjunto dos países[14] em relação aos momentos de oração e meditação, constata-se que, entre 90 e 2008, há um aumento daqueles que dizem que nunca rezam, de 23% em 1990 passa a 27% em 2008. Não obstante estes dados, a maior parte dos indivíduos, independentemente do ano, afirma rezar, seja com frequência ou em ocasiões (75% em 90 e 69% em 2008). Destaca-se ainda que,

[14] Há diferenças importantes entre os países relativamente aos momentos de oração: tanto em 90, $\chi2$ (14) = 1587,30, p < 0,001, Cramer's V = 0,25 como em 2008 $\chi2$ (14) = 1824,29, p < 0,001, Cramer's V = 0,29; nos 3 anos os p < 0,001.

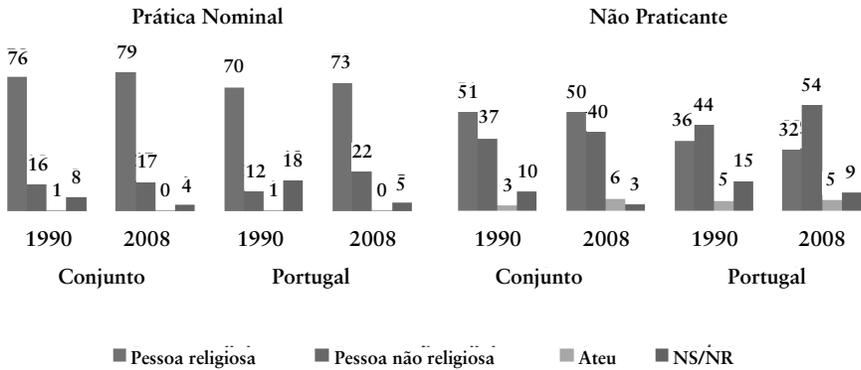
em 2008, verifica-se um aumento do número de indivíduos que afirma rezar com frequência (de 28% em 90 passa a 42% em 2008). França é o país em que se verificou o maior afastamento na oração, pois, entre 90 e 2008, vê aumentar em 11 pontos percentuais os que afirmam que nunca rezam (passando de 46% a 57% em 2008), sendo o único país em que, neste último ano, mais de 50% da sua população afirma nunca rezar.

A tendência que se manifesta no Conjunto dos 8 para o aumento dos que afirmam rezar com frequência concretiza-se em todos países, sendo que este aumento é superior aos que afirmam nunca rezar, à exceção de França e Espanha (cf.: G. 4.19. e T. 1.9.).

Gráfico 4.19.
Momentos de oração e meditação, por país

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população dos países.

Debruçando-nos agora sobre o sentimento religioso dos indivíduos com diferentes práticas religiosas[15], observa-se, a partir do Conjunto dos países, que os praticantes assíduos apresentam um sentimento religioso muito elevado: de 93% em 1990 passa para 96% em 2008. Portugal e Bélgica, neste contexto, são os únicos países, entre os 8, que têm um comportamento diferente, vendo descer de forma pouco expressiva o sentimento religioso entre os praticantes regulares, ainda que mantenham percentagens muito elevadas neste grupo (cf.: T. 1.7.).
Esta mesma tendência gradual do sentimento religioso é também evidente entre os praticantes nominais e os que não têm qualquer prática religiosa. Em relação aos nominais, há, no Conjunto dos 8 países, uma ascensão dos que se consideram como pessoas religiosas. Isto manifesta-se no aumento em 3 pontos percentuais, entre 1990 e 2008, passando de 76% para 79%. Polónia e Irlanda são os únicos países que apresentam uma tendência contrária à do Conjunto, vendo descer ligeiramente a percentagem do sentimento religioso entre os praticantes nominais (cf.: T. 1.7.).
Por último, temos aqueles que se apresentam como não praticantes, que, apesar do afastamento dos assentos das Igrejas, manifestam um sentimento religioso significativo, representando, no período em análise, 50% da população. Esta atitude pode não ser um paradoxo, uma vez que, não obstante o seu afastamento da Igreja, estes indivíduos dizem-se católicos (cf.: T. 1.7.).
Apesar desta autoidentificação dos não praticantes como pessoas religiosas, é importante sublinhar que, em 20 anos, regista-se um aumento dos que se dizem ateus: de 4% em 90 passa-se a 8% em 2008. Este aumento de ateus – verificado em todos os países, à exceção de Irlanda (que mantém o mesmo valor) – tem maior expressividade em França e Espanha, que aumentam 7 pontos entre 90 e 2008 (cf.:T. 1.1.).
A relação entre a prática e o sentimento religioso em Portugal segue a tendência do Conjunto dos 8, na medida em que os que se identificam como católicos, independentemente da sua prática religiosa, ostentam um forte sentimento religioso (cf.: G. 4.20. e T. 1.7.).

[15] Há uma significativa associação entre o *sentimento religioso* e a *prática religiosa* nos 3 anos: em 1990, 2 (4) = 1171,61, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,25, e em 2008, 2 (4) = 1242,21, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,29; em todos os casos $p < 0,001$.

Gráfico 4.20.
Prática religiosa, segundo o sentimento religioso

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População católica com prática nominal e não praticante do Conjunto dos 8 e de Portugal.

No final deste capítulo sobre a assistência aos serviços religiosos, no qual foi nosso intuito captar alguns dos rasgos fundamentais da prática religiosa do Conjunto dos 8 países, e de um modo especial de Portugal, poderíamos concluir o seguinte:

No Conjunto dos 8 países, entre 1990 e 2008, há uma diminuição dos *praticantes assíduos* e um aumento dos *pouco assíduos* e *não praticantes*. Os indivíduos que deixam de ter uma *prática regular* passam, na maioria dos países, a uma *prática pouco assídua* e só em dois países (Espanha e Áustria) a perda daquela prática resulta, de uma forma mais expressiva, no aumento dos *não praticantes*.

Em Portugal, neste mesmo período, também se verifica a tendência do Conjunto em que a perda de *praticantes regulares* se reverte no aumento de *praticantes nominais*.

Esta perda de *praticantes regulares* deve-se essencialmente ao afastamento tanto dos mais jovens (entre 90 e 2008 perdeu 4 pontos percentuais) como dos mais velhos (entre 90 e 2008 perdeu 33 pontos), resultando num aumento expressivo desta mesma prática entre os indivíduos de meia-idade: de 24% passa a 50%.

A análise das tendências manifestadas nos 20 anos deste estudo leva-nos a concluir que há uma alteração nas faixas etárias presentes nas Igrejas portuguesas: se em 90, as Igrejas eram maioritariamente frequentadas por

indivíduos com 50 e mais anos, em 2008, são os indivíduos dos 30 aos 49 anos que maioritariamente as frequentam. Por sua vez, são mais as mulheres que marcam presença nas Igrejas portuguesas, sendo que em 2008 a diferença entre o número de homens e mulheres diminui.
Outro ponto que nos permite conhecer melhor a religiosidade dos católicos é a sua relação com a *oração*. Como é natural, os *praticantes regulares* apresentam valores elevados quando se lhes pergunta se rezam. A frequência na oração, no Conjunto dos 8 países, revela um aumento expressivo entre 90 e 2008. Portugal, neste contexto, não é exceção, passando de 45% em 90 para 83% em 2008. A frequência à oração não acontece exclusivamente entre os *praticantes regulares*, se não também entre os *praticantes nominais* e mesmo entre os *não praticantes*. Este comportamento dos portugueses acompanha a tendência do Conjunto.
Por último, também o *sentimento religioso* nos permite perceber o comportamento dos católicos nas suas distintas *práticas religiosas*. Os *praticantes regulares*, tal como na sua relação com a *oração*, apresentam um forte *sentimento religioso*. Este sentimento intensificou-se no Conjunto dos países entre 90 e 2008. Todavia, em Portugal tal facto não sucedeu, já que entre os *praticantes regulares* há uma ligeira descida do sentimento religioso, não obstante, em 2008, continuarem a revelar valores elevados. Já o sentimento religioso dos *praticantes nominais* e *não praticantes* portugueses sobe entre 90 e 2008.

De forma sucinta, podemos concluir que, apesar de se constatar um gradual afastamento da *prática religiosa*, especialmente entre os mais jovens, a verdade é que parece não se verificar um afastamento do religioso. Isto comprovou-se a partir dos indicadores do *sentimento religioso* e da relação com os *momentos de oração*.
Esta análise, na sua globalidade, leva-nos a perceber que os católicos continuam a manter um vínculo com o religioso, não só, através da ligação institucional, como o faziam mais intensamente no passado, se não também numa religiosidade mais íntima e individualizada. Denota-se, deste modo, um enfraquecimento institucional e uma religiosidade individual mais distante da tradição cristã.

4.3. A dimensão religiosa e institucional

Neste capítulo pretende-se analisar duas diferentes situações: por um lado, estudar a dimensão religiosa e valorativa, onde se abordarão as estruturas de consciência de sentido (atitudes religiosas, valores e crenças), a fim de

desvendar os processos envoltos das representações religiosas tanto dos católicos como das pessoas não religiosas; por outro lado, estudar a dimensão institucional, através da confiança nas instituições e das respostas que a Igreja Católica dá às diferentes situações, sejam elas de foro moral, familiar ou social. Com a análise deste último ponto deseja-se perceber se a Igreja Católica continua, na atualidade, a dar e a organizar o sentido social ou se se vai transformando numa estrutura com uma polaridade de sentido, com a qual os indivíduos não se identificam e, como tal, se vão afastando, procurando novas sensibilidades por onde pode emergir novas referências mais dinâmicas de sentido.

4.3.1. Dimensão religiosa, valorativa e crencial: estruturas de consciência de sentido

4.3.1.1. Dimensão religiosa

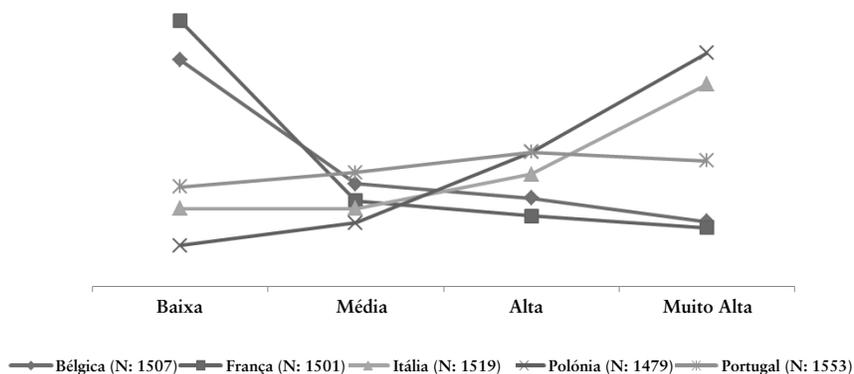
Importância de Deus

Depois do que se referiu nos capítulos precedentes no que concerne ao sentimento religioso, prática religiosa e frequência à oração, interessa-nos agora analisar qual é a importância que os indivíduos concedem a Deus na sua vida.

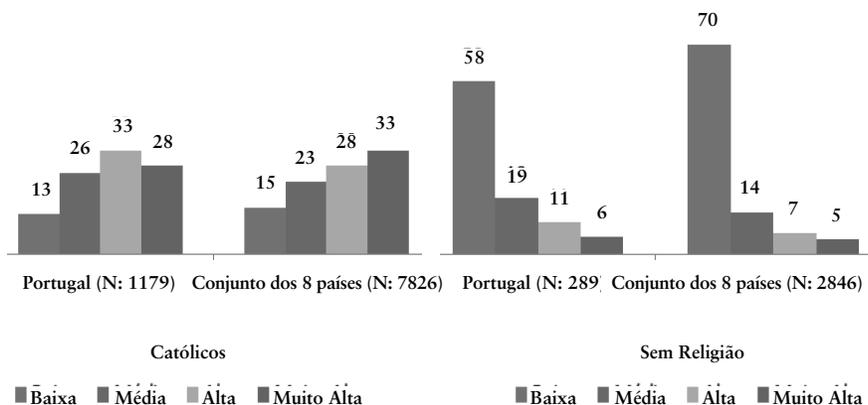
Em geral, percebe-se a partir do Conjunto dos 8 países que, tanto em 90 como em 2000 e 2008, Deus é importante na vida de cada indivíduo, já que, nesses anos, a maioria dos indivíduos atribui uma importância alta ou muito alta a Deus, sendo que só 5 em cada 10 lhe atribui pouca importância[16] (cf.: T. 1.10.).

Quando se observa o comportamento por país, encontramos duas diferentes tendências: por um lado, existem países em que a importância atribuída a Deus é muito alta entre a maioria dos indivíduos, como é o caso, em 1990, da Irlanda e Polónia (50% e 63%) e, em 2008, de Itália e Polónia (42% e 48%, respetivamente); por outro lado, países em que esta importância é significativamente baixa: veja-se o caso da Bélgica e França (em 1990, 38% e 49% e, em 2008, 47% e 55%, respetivamente). Note-se que, para a maioria dos franceses, em 2008, Deus tem pouca importância (cf.: G. 4.21. e T. 1.10.).

[16] Existem diferenças significativas entre os 8 países relativamente à importância atribuída a Deus: em 90 $\chi 2$ (28) = 1759,05, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,18, em 2000 $\chi 2$ (28) = 1929,59, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,21, e em 2008, $\chi 2$ (4) = 1842,16, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,20; em todos os casos $p < 0{,}001$.

Gráfico 4.21.
Importância de Deus para a população em geral, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população de cada país.

Fazendo uma abordagem à *importância de Deus* para os *católicos* e *sem religião*, no Conjunto dos 8 e em 2008, vê-se que 8 em cada 10 católicos atribui importância a Deus, sendo que 61% concede-lhe uma *importância alta e muito alta*, 23% *média* e apenas 15% *baixa*. Polónia e Itália valorizam Deus na sua vida de uma forma muito intensa, uma vez que mais de 75% dos seus católicos dizem que Deus tem uma *importância alta e muito alta* na sua vida e somente 5% diz que Deus tem *pouca importância*. França, Bélgica, Áustria e Espanha apresentam valores bem díspares daqueles países, na medida em que a importância concedida a Deus é distribuída de uma forma equitativa ao olhar a escala de importância de Deus (cf.: G. 4.22. e T. 1.11.).
Se observarmos, em 2008, o comportamento dos católicos por idades, no Conjunto dos 8 países, percebe-se que Deus, independentemente das idades, apresenta uma *importância alta* na vida das pessoas; na verdade, quanto mais velho o indivíduo mais importância atribui a Deus. Em Portugal, manifesta-se esta mesma tendência, sendo que a *baixa importância* atribuída a Deus apresenta valores pouco relevantes em todos os grupos de idade. França aparece como o país que revela maior discrepância quer em relação ao Conjunto quer a Portugal, já que a importância atribuída a Deus é significativamente mais baixa em todas as idades (cf.: Q. 4.23.).
Quanto aos *sem religião*, o que mais sobressai, independentemente do país, é que a maioria da população, tanto em 90 como em 2008, atribui pouca importância a Deus na sua vida (cf.: G. 4.22. e T. 1.11.).

Gráfico 4.22.
Importância atribuída a Deus, segundo os católicos e os sem religião, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População católica e sem religião.

Quadro 4.23.
Importância atribuída a Deus pelos católicos, segundo a idade, 2008

	18 a 29 anos			30 a 49 anos			50 e mais anos		
	CONJ.	PORT.	FRA.	CONJ.	PORT.	FRA.	CONJ.	PORT.	FRA.
Baixa	18.	13.	40.	17.	12.	39.	12.	14.	26.
Média	28.	33.	13.	25.	26.	28.	19.	18.	28.
Alta	30.	33.	27.	31.	34.	27.	26.	33.	25.
Muito alta	23.	21.	20.	28.	28.	7.	43.	34.	21.
N	*1422*	*265*	*67*	*2869*	*631*	*176*	*3466*	*274*	*391*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica.

Analisando a importância que as pessoas atribuem a Deus segundo a sua *prática religiosa*, o que mais nos chama a atenção é o relativo aumento da importância que as pessoas concedem a Deus, visível no Conjunto dos 8, entre 90 e 2008, independentemente da sua prática. Porém, tem que se salvaguardar que à medida que a *prática diminui*, diminui também a importância que as pessoas atribuem a Deus. No ano 2008, e no Conjunto dos países, 9 em cada 10 indivíduos com *prática regular* atribui *muita importância* a Deus (alta e muito alta). Entre os *nominais*, a maioria, isto é 5 em cada 10 pessoas, continua a atribuir grande importância a Deus; esta tendência muda naturalmente entre os *não praticantes*, uma vez que só 3 em cada 10 pessoas atribuem *muita* (alta e muito alta) importância a Deus na sua vida, número que, entre 90 e 2008, aumenta em sete dos oito países (no Conjunto, de 24% em 1990, passa a 31% em 2008) (cf.: T. 1.12.).
Observando o comportamento dos portugueses em relação a esta temática, observa-se que entre os *praticantes assíduos* a importância atribuída a Deus tem vindo a diminuir, facto que se verifica tanto na diminuição dos que lhe atribuem *muita importância* (de 66% em 90 passa a 45% em 2008), como no aumento dos que lhe atribuem *pouca importância* (de 1% passa a 7%). Os praticantes com *menos assiduidade* dizem também que Deus é cada vez menos importante na sua vida. Se em 90, Portugal, conjuntamente com a Polónia, eram os países que mais importância atribuíam a Deus, o mesmo já não acontece em 2008, pelo menos no caso de Portugal, uma vez que, neste último ano, apresenta um valor bastante mais baixo que nos anos precedentes (de 37% em 90, passa a 23% em 2008).
Em relação aos *não praticantes* portugueses sobressai o facto, já comentado a partir do Conjunto de países, do aumento do número dos que atribuem *muita* (alta e muita alta) importância a Deus, sendo que, em 2008, este número ultrapassa mais de 50% de indivíduos, ou seja, passa de 37% em 1990, para 54% em 2008 que dizem atribuir *muita* importância a Deus. (cf.: T. 1.12.).

Importância da religião

Depois de se tentar compreender a importância que Deus ocupa na vida das pessoas, vamos agora tentar indagar o grau de importância que a religião ocupa na vida dos indivíduos para, posteriormente, compreender até que ponto as pessoas encontram consolo e fortaleza na religião.
Entre 90 e 2008, evidencia-se que o grau de importância atribuída à religião por parte da população dos 8 países é relativamente menor[17]. Não obstante

[17] Da mesma forma que a importância atribuída a Deus é diferente segundo o país, também o mesmo acontece com a importância atribuída à religião: em 1990 $\chi2$ (21) = 1462,69, $p <$

esta diminuição, mais de metade da população em 2008 continua a atribuir muita ou bastante importância à religião (54%), sendo que só 18% não lhe concede qualquer importância. Analisando a importância da religião na vida das pessoas por país, encontramos duas realidades distintas das do Conjunto: por um lado, encontram-se os países em que se verifica uma diminuição do grau de importância atribuído à religião, destacando-se Irlanda, que dos 84% que em 90 atribuía muita ou bastante importância à religião, passa para 63% em 2008, e Espanha, que dos 54% em 90 passa para 37%; ainda que, em 2008, França, Espanha, Bélgica e Áustria se apresentem como os países em que nem metade da sua população atribui muita ou bastante importância à religião (36%, 37%, 40% e 47%, respetivamente). Por outro lado, estão os países em que o grau de importância atribuída à religião aumenta nos 20 anos em análise, como é o caso de Itália, que de 69% no ano 90 passa a 74% em 2008, e de Portugal, de 56% passa a 57%. Porém, Polónia e Itália continuam a ser os países em que, no ano de 2008, os indivíduos mais importância atribuem à religião (cf.: G. 4.24. e T. 1.13.).
Tentando compreender a conduta dos indivíduos segundo a sua posição religiosa, vemos que a maioria dos católicos, tendo em conta o Conjunto dos países, atribui grande importância à religião, não obstante, entre 90 e 2008, ver baixar o seu grau de confiança: de 69% em 1990, passa a 66% em 2008. Este declínio de confiança ganha expressão em todos os países, exceto em Itália que contradiz esta tendência, vendo aumentar em 8 pontos percentuais o grau de importância da religião. No lado oposto, entre os países que mais declinaram, sobressaem a Irlanda (que passa de 86% a 70%) e Espanha (de 60% a 44%). Este último país merece ainda outra referência, posto que, tanto em 2000 como em 2008, foi o único em que mais de metade da sua população católica atribuiu pouca ou nenhuma importância à religião na sua vida (51% e 55%, respetivamente). Portugal, em 2008, segue exatamente a tendência do conjunto dos países, vendo baixar em 4 pontos percentuais a sua importância atribuída à religião (cf.: G. 4.24. e T. 1.14.).
Os sem religião, por sua vez, tal como se esperava da sua condição, atribuem maioritariamente pouca ou nenhuma importância à religião. Em 2008, Áustria e Espanha são os países que menos importância lhe concedem, seguindo-se Bélgica e França, sendo que Áustria é o país que, que entre 90 e 2008, mais desvaloriza este fenómeno.
Acrescenta-se ainda que, no ano 2008, e tendo em conta o Conjunto dos países, 2 em cada 10 indivíduos, não obstante afirmarem não ter religião,

0,001, Cramer's V = 0,19, $p < 0,001$, e em 2008 $\chi 2$ (21) = 1378,59, $p < 0,001$, Cramer's V = 0,20.

dizem atribuir muita ou bastante importância à religião (cf.: G. 4.24. e T. 1.14.).

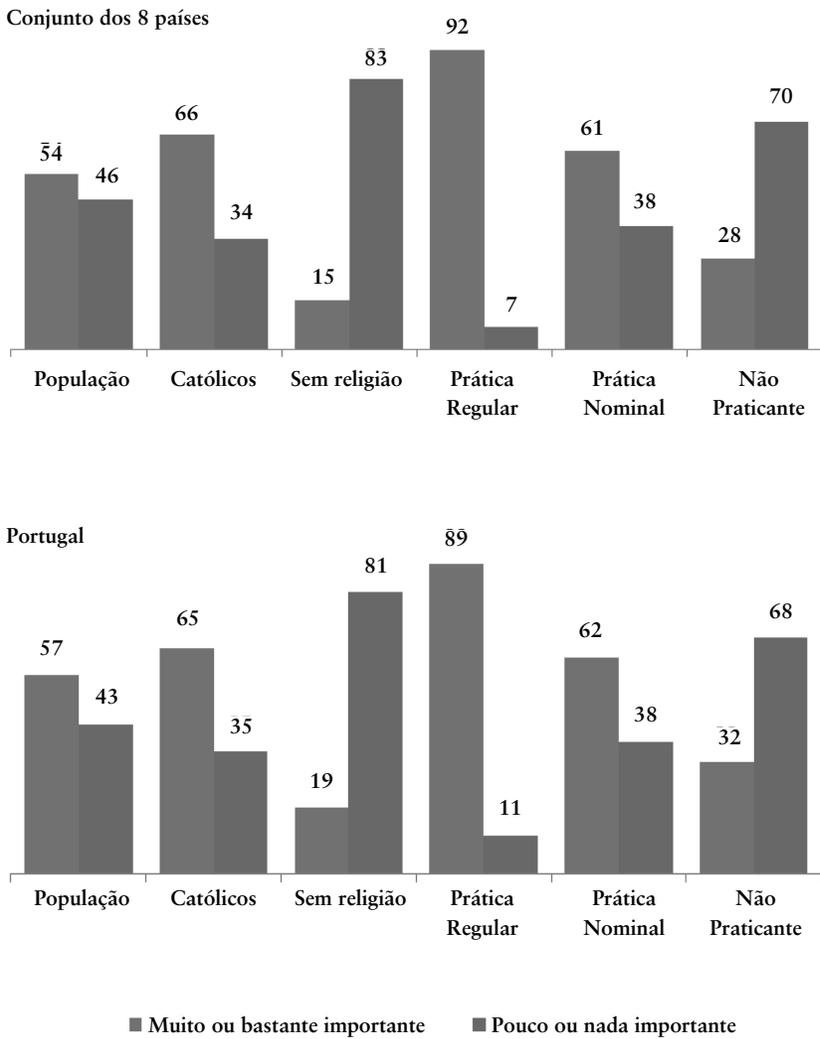
Decompondo agora os católicos pelas diferentes práticas religiosas, verifica-se que entre os praticantes regulares – tal como seria de esperar – o grau de importância atribuído à religião no Conjunto dos 8 é elevada, intensificando-se entre 90 e 2008, de 91% passa a 92%. É na Bélgica que se verifica a maior subida neste grau de importância, de 83% em 90 passa a 94% em 2008. Não obstante esta subida, há 2 países em que o grau de muita ou bastante importância atribuída à religião baixa, sendo a Polónia o país em que mais se nota esta queda, de 96% passa a 90%, enquanto Espanha é o país em que os praticantes assíduos menos importância atribuem à religião (88%), tanto em 90 como em 2008 (cf.: G. 4.24. e T. 1.15.).

Em relação aos praticantes nominais comprova-se que – apesar do grau de importância referente à religião ser inferior ao dos praticantes regulares – atribuem um nível de importância significativo à religião, sendo que este grau é superior a 50%, em todos os países, tanto em 90 como em 2008, à exceção de Espanha que, neste último ano, apresenta uma percentagem mais baixa (44%). Por sua vez, Polónia e Espanha são os únicos países que entre 90 e 2008 veem cair o grau de importância atribuído à religião e, paradoxalmente, Itália é o país aonde se verifica a maior ascensão, passando de 66% para 80%.

Portugal, seguido de Itália, foi o país que mais contribuiu para esta subida, uma vez que, em 1990, 56% dos praticantes nominais diziam atribuir muita ou bastante importância à religião passando, em 2008, a serem 62%. Com esta ascensão, Portugal passa, conjuntamente com a Itália, França e Polónia a ser o país em que os indivíduos pouco assíduos mais importância atribuem à religião. Há, todavia, países em que não ocorre qualquer ascensão, como é o caso da Áustria que em 20 anos, entre 90 e 2008, atribui o mesmo valor à religião (54%) (cf.: G. 4.24. e T. 1.15.).

Ao contrário do comportamento dos indivíduos segundo o tipo de prática já analisada, a maioria da população não praticante dos distintos países atribui pouca ou nenhuma importância à religião, tanto em 90 como em 2008. Portugal apresenta-se como uma exceção, uma vez que, entre 90 e 2008, há um aumento de 14 pontos percentuais entre os que dizem atribuir pouca ou nenhuma importância à religião. Ao contrário de Portugal, encontram-se a Itália e Polónia, que no mesmo período, veem diminuir significativamente as suas percentagens, que no caso de Itália passa de 65% para 34% e de 63% para 50%, no caso da Polónia (cf.: G. 4.24. e T. 1.15.).

Gráfico 4.24.
Importância da religião na vida, 2008

■ Muito ou bastante importante ■ Pouco ou nada importante

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população geral, católica e sem religião.

Consolo e fortaleza na religião

A maioria dos países, tanto em 90 como em 2008, refere que encontra consolo e força na religião[18], à exceção, em 90, de Áustria, Bélgica e França (47%, 42% e 33%, respetivamente), e, em 2008, França, Bélgica e Espanha (31%, 44% e 45%, respetivamente). Portugal, no Conjunto dos 8, diferencia-se por ser o país que, em 2008, mais expressa essa confiança na religião (67%). Uma realidade que também nos desperta a atenção é o facto de haver dois distintos comportamentos entre os países do Conjunto: por um lado, países que veem subir o seu sentimento entre 90 e 2008, como é o caso da Áustria, Bélgica, Itália e Portugal; por outro, países em que o sentimento de consolo e força na religião desce nesse período, é o caso da França, Irlanda, Polónia e Espanha (cf.: T. 1.16.).

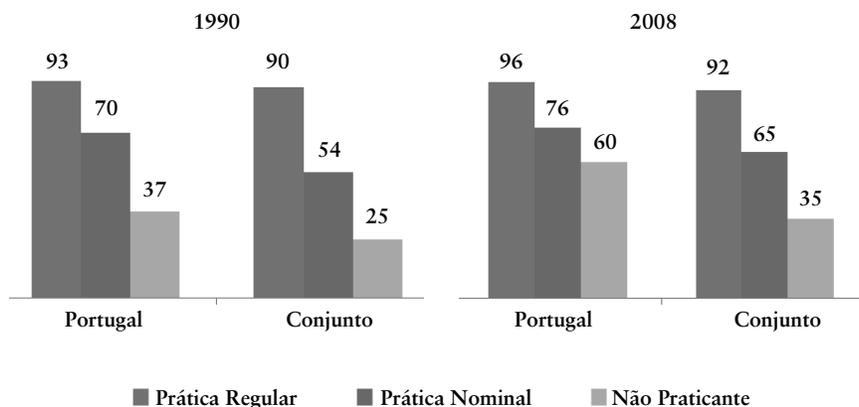
Observando as diferenças entre os católicos e os sem religião, verifica-se que entre os católicos, tal como seria de esperar, uma maioria considerável de indivíduos diz encontrar consolo e fortaleza na religião (66% em 90 e 68% em 2008). Entre estes, destaca-se Portugal, que em 2008 é o país que mais católicos afirmam encontrar consolo na religião (79%). Contrariamente a estes, a maioria dos sem religião do Conjunto contradizem a ideia de encontrar consolo na religião, a comprová-lo estão os 83%, tanto em 90 como em 2008.

Quase a totalidade dos praticantes assíduos expressa a ideia de encontrar força na religião (90% em 90 e 92% em 2008). Entre estes destaca-se Áustria e Portugal como os países que, em 2008, mais indivíduos assíduos na prática afirmam ter uma forte ligação com a religião (97% e 96%, respetivamente).

Entre os praticantes pouco assíduos o que mais se evidencia é o facto de, em 20 anos e em todos os países em estudo, terem encontrado mais consolo na religião (subindo 11 pontos percentuais no Conjunto dos países entre 90 e 2008). Portugal surge como o país em que se verifica a maior percentagem em 2008 (76%) entre os praticantes nominais que dizem encontrar força e consolo na religião. Mas é na Bélgica que se verifica a maior subida entre estes, em 16 pontos percentuais (cf.: G. 4.25. e T. 1.17.).

Observando o comportamento dos não praticantes compreende-se que, independentemente do ano e do país, estes afirmem que a religião não lhes dá força para as suas vidas, a comprová-lo estão os 62% em 90 e os 61% em 2008 de indivíduos que, no Conjunto dos países, o afirmam. É de salientar que, em 2008, em Portugal a maioria dos indivíduos não praticantes (60%) refere encontrar força e consolo na religião. Tendo este sentimento subido em 23 pontos percentuais entre 1990 e 2008 (cf.: G. 4.25. e T. 1.17.).

[18] Assinalam-se diferenças significativas nos indivíduos do total da amostra que referiram que a *religião oferecia consolo e força para a vida*: em 90, $\chi 2$ (7) = 952,77, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,27, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 1034,47, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,30.

Gráfico 4.25.
Consolo e fortaleza na religião, segundo a prática

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População católica.

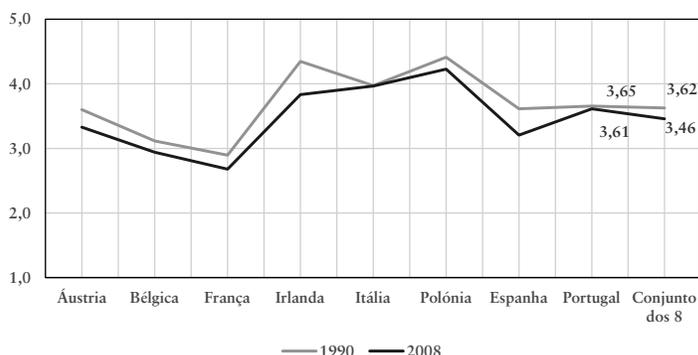
Chegados ao final da análise da dimensão religiosa, apresentaremos, de seguida, e em forma de síntese os resultados da construção do índice de religiosidade, construído a partir de diferentes variáveis[19], não só revistas neste capítulo, mas nas análises dos capítulos anteriores.

Tal como se pode observar no G. 4.26., a posição da religiosidade do Conjunto dos 8 países – numa escala de 5 posições – mantém-se acima da média (3), tanto em 90 como em 2008 (média = 3,6 e 3,5, respetivamente), não obstante esta mesma média ter baixado ligeiramente nestes 20 anos.

Fazendo uma análise por país[20], verifica-se que França é o país que, em ambos os anos, mantém o nível de religiosidade mais baixo, sendo que, em 2008, França e

[19] Variáveis utilizadas na construção do *índice de religiosidade*: prática religiosa (1, nunca ou quase nunca pratica, a 8, mais de uma vez por semana); frequência na oração (1, nunca reza, a 7, todos os dias); importância de Deus na vida (1, nada importante, a 10, muito importante); importância da religião na vida (1, nada importante, a 4, muito importante); sentimento religioso (1, ateu, a 3, pessoa religiosa); crença em Deus (1, não crê, a 2 crê); como vê Deus (1, não existe nenhum Deus, a 4, existe um Deus pessoal). O índice varia de 1 (*religiosidade branda)* a 5 (*religiosidade forte)*. A consistência interna do índice é elevada em todos os países: em 1990, Áustria (α = 0,80), Bélgica (α = 0,84), França (α = 0,84), Irlanda (α = 0,77), Itália (α = 0,82), Polónia (α = 0,74), Espanha (α = 0,82), Portugal (α = 0,81), Conjunto dos 8 Países (α = 0,83) e em 2008: Áustria (α = 0,83), Bélgica (α = 0,84), França (α = 0,84), Irlanda (α = 0,81), Itália (α = 0,83), Polónia (α = 0,80), Espanha (α = 0,84), Portugal (α = 0,75); Conjunto dos 8 Países (α = 0,84).

[20] Os resultados da ANOVA mostram que existem diferenças no *nível de religiosidade* entre os países, tanto em 90, $F(7, 13075) = 347{,}86$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}16$, como em 2008, $F(7, 11546) = 392{,}35$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}19$.

Gráfico 4.26.
Índice de religiosidade, segundo o país (Médias)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população dos 8 países.

Bélgica são os únicos países que estão abaixo da média da escala (2,7 e 2,9, respetivamente). Paradoxalmente, os países com o nível de religiosidade mais elevado, no mesmo ano, são: Polónia (média = 4,2); Itália (4) e Irlanda (3,8), sendo, todavia, Irlanda e Espanha os países dos 8 que mais veem baixar o seu nível de religiosidade, nos últimos 20 anos (0,5 e 0,4, respetivamente). Itália, neste mesmo período, é o único país que mantém o seu nível de religiosidade (4). Portugal, por sua vez, acompanha a tendência de descida do Conjunto, sendo o país em que esta é menos expressiva (de 3,7 em 90 passa a 3,6 em 2008) (cf.: G. 4.26.).

Procedendo à análise da religiosidade dos portugueses, tanto em 90 como em 2008, e se selecionarmos os grupos que se destacam com maior nível de religiosidade, encontramos, em ambos os anos, as mulheres, os indivíduos que têm 50 e mais anos, os que manifestam outra religião que não a católica e, entre os católicos, naturalmente, os praticantes regulares. Estes resultados empíricos seguem tendências já confirmadas por Teixeira Fernandes (2004: 80) (cf.: Q. 4.27. e 28.).

Observando a influência das variáveis sociodemográficas sobre a religiosidade dos portugueses, verifica-se, através da análise de regressão linear múltipla, que das variáveis independentes a que recorremos, as que melhor explicam a religiosidade em 2008 são: o sexo e a idade[21].

As demais variáveis inseridas no modelo (região, dimensão da cidade e profissão) apresentam valores pouco ou nada expressivos.

[21] Em 2008, o sexo ($\beta = 0,58$, $p < 0,001$); a idade ($\beta = 0,16$, $p < 0,05$); a região ($\beta = -0,09$, $p < 0,001$); a dimensão da cidade ($\beta = -0,05$, $p < 0,05$); a profissão ($\beta = 0,06$, $p < 0,001$); $F(6, 709) = 31,79$, $p < 0,001$; R^2 *corrigida:* 0,21.

Quadro 4.27.
Índice de religiosidade, Portugal, 1990

População em geral	Média	Desv. Típica	N	População católica	Média	Desv. Típica	N
Total	3,65	1,07	*1.185*	**Total**	4,10	0,71	*836*
Sexo				**Sexo**			
Homem	3,34	1,10	*562*	Homem	3,89	0,77	*352*
Mulher	3,94	0,97	*623*	Mulher	4,25	0,63	*484*
Idade				**Idade**			
18-29	3,23	1,13	*401*	18-29	3,87	0,74	*250*
30-49	3,63	0,99	*371*	30-49	3,96	0,71	*265*
50 e mais	4,08	0,91	*413*	50 e mais	4,39	0,58	*321*
Posição religiosa				**Prática religiosa**			
Sem religião	2,45	0,92	*327*	Não praticante	3,18	0,78	*65*
Outra religião	4,69	0,42	22	Prat. Nominal	3,79	0,65	*398*
Católico	4,10	0,71	*836*	Prat. Regular	4,58	0,31	*374*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 1990.
Base: População portuguesa.
Nota: Escala de 1 a 5.

Quadro 4.28.
Índice de religiosidade, Portugal, 2008

População em geral	**Média**	**Desv. Típica**	**N**	**População católica**	**Média**	**Desv. Típica**	**N**
Total	3,61	0,94	*1.553*	**Total**	3,86	0,68	*1.179*
Sexo				**Sexo**			
Homem	3,39	0,98	*852*	Homem	3,70	0,70	*623*
Mulher	3,88	0,82	*701*	Mulher	4,05	0,60	*556*
Idade				**Idade**			
18-29	3,40	0,97	*395*	18-29	3,68	0,73	*270*
30-49	3,65	0,92	*829*	30-49	3,89	0,62	*634*
50 e mais	3,77	0,93	*328*	50 e mais	3,99	0,70	*276*
Posição religiosa				**Prática religiosa**			
Sem religião	2,38	0,91	*295*	Não praticante	3,19	0,66	*158*
Outra religião	4,45	0,49	*79*	Prat. Nominal	3,76	0,59	*713*
Católico	3,86	0,68	*1.179*	Prat. Regular	4,46	0,34	*299*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: População portuguesa.
Nota: Escala de 1 a 5.

4.3.1.2. Dimensão valorativa

Depois de se ter abordado questões relacionadas de forma mais específica com as atitudes religiosas – como é o caso da prática aos serviços religiosos ou a oração, a importância atribuída a Deus ou a importância da religião – vamos prosseguir com a análise dos valores que caracterizam os indivíduos dos países em estudo, de forma que se conheçam os valores que melhor se relacionam com a dimensão moral e religiosa. De um modo mais preciso, o que se pretende é compreender se existem diferenças entre os valores de um católico e de um ateu, de um indivíduo com prática regular e de um não praticante.

Convém aclarar que não é nosso objetivo investigar ou aprofundar a relação dos valores com as atitudes e comportamentos individuais[22], como se fez em múltiplos estudos e que se encontram na origem de diferentes taxonomias de valores, tais como de Rokeach (1973), Maslow (1954), Schwartz (1992) e Inglehart (1977), a quem recorreremos na análise da dimensão sociocultural.

Aclarado este ponto, é recorrente entender – pelo menos entre as sociedades europeias de tradição judeo-cristã – os valores morais e religiosos como princípios que distinguem o que é moral e imoral, certo e errado, bem e mal (Schuman: 2006). Deste modo, o estudo dos valores permitir-nos-á compreender e avaliar as transformações ocorridas tanto nas mentalidades socioculturais, como nas mentalidades morais e religiosas.

É do nosso entendimento nesta análise que a evolução dos valores morais permite medir a aceitação ou o afastamento que o indivíduo faz acerca de cada atitude e comportamento, definindo, deste modo, a sua posição perante o que é certo e errado.

Vejamos então, e a partir de alguns indicadores, a aceitação ou o afastamento que os indivíduos manifestam perante os comportamentos e atitudes sociais, para que, deste modo, se obtenha a matriz valorativa que rege a sociedade moderna.

Atitudes frente a diferenças sociais

À pergunta sobre *quem não gostaria de ter como vizinho*, uma maioria expressiva dos indivíduos, no Conjunto dos países, tanto em 90 como em 2008, afirma aceitar ter como vizinho pessoas de diferentes contextos e realidades sociais. Deste modo, nestes mesmos anos, 9 em cada 10 indivíduos não põe obstáculo em ter como vizinho *pessoas com famílias numerosas*, de *diferentes raças*, *imigrantes* ou *trabalhadores estrangeiros*, sendo

[22] Estamos conscientes de que uns não se afastam dos outros, sendo ambos partes de uma mesma axiologia. Em Portugal, a este propósito, pode-se ler Vala e Viegas, 1990.

ligeiramente menor (8 em cada 10) os que não se importam de ter como vizinho *pessoas muçulmanas*. Esta mesma tendência também se manifesta, em 1990, em Portugal, mas, 20 anos mais tarde, o grau de aceitação dos portugueses em relação aos muçulmanos é ligeiramente superior à do Conjunto dos países, passando a ser 9 em cada 10 indivíduos que não põe obstáculo em ter como vizinho pessoas com aquela matriz religiosa (cf.: T. 1.18.).

Aceitação de comportamentos sociais

Há uma diferença significativa na aceitação dos diferentes comportamentos sociais. Por um lado, há comportamentos em que a maioria expressiva dos indivíduos do Conjunto dos países, tanto em 90 como em 2008, crê *injustificáveis*, tal como o consumo de drogas leves (de 93% passa a 83%), o suicídio (de 75% passa a 68%) e o adultério (de 75% em 90 passa a 77% em 2008); por outro lado, há comportamentos, com percentagens relativamente mais baixas, como é o caso do divórcio (de 37% passa a 27%), do aborto (de 52% passa a 45%), da eutanásia (de 55% passa a 37%) e da homossexualidade (de 62% em 1990 a 41% em 2008). A análise destas percentagens permite-nos concluir que, em 20 anos, a população dos países em estudo tornou-se mais permissiva, sendo que o adultério é o único comportamento que, neste mesmo período, vê reforçada a sua injustificabilidade, na medida em que o seu nível de reprovação aumenta em 2 pontos percentuais entre 90 e 2008 (cf.: T. 1.19.).

Ao analisar a forma de aceitação dos comportamentos sociais dos portugueses, constata-se uma profunda alteração, em apenas 20 anos, no que referem ser comportamentos injustificáveis, ou seja, se em 90 a maioria dos portugueses considera injustificável todos os comportamentos mencionados, à exceção do divórcio, em 2008, passam a mencionar somente como injustificável o suicídio, tomar drogas e o adultério, sendo os demais comportamentos justificáveis ou, como referem os próprios portugueses, de certo modo justificáveis (cf.: T. 1.19.).

Importância da família

Uma das primeiras questões históricas dos questionários de valores é a importância que os indivíduos atribuem à família. A família em geral ocupa um lugar central na vida das pessoas. A comprová-lo estão os 98% de indivíduos do Conjunto dos países que lhe atribuem, tanto em 2000 como em 2008, *muita* ou *bastante* importância. Esta valorização da família é ratificada em todos os países deste estudo. Esta relação com a família não é de estranhar, uma vez que há outros indicadores que corroboram este valor, tal como é o caso da variável que questiona se estão dispostos a fazer algo para

melhorar as condições de vida dos outros e, em geral, a maioria dos indivíduos do Conjunto dos países, declarou estar disposto a colaborar, sendo que, no ano 2000, 95% da população afirma estar disposta a ajudar a sua família mais próxima. Não obstante esta referência, não faremos recurso na nossa análise a esta variável uma vez que não foi questionada no ano 2008. Focando agora o nosso olhar em Portugal, verifica-se que, no ano 2008, os portugueses seguem exatamente a tendência do Conjunto, uma vez que 78% lhe atribui muita importância e 21% bastante importância (cf.: T. 1.13.).

Depois de definidos os indicadores que nos permitem compreender alguns valores que configuram as sociedades modernas de tradição judeo-cristã, vamos, de seguida, e recorrendo a uma análise fatorial de componentes principais[23], tentar reduzir estes mesmos indicadores a um grupo de fatores capazes de explicar todos e cada um dos indicadores incluídos na análise, simplificando e tornando operacional esta dimensão valorativa em posteriores análises.

Quadro 4.29.
Resumo da dimensão valorativa, 2008

	CONJUNTO[a]			PORTUGAL[b]		
	F1	F2	F3	F1	F2	F3
Importância da família na vida			0,74			0,57
Justificável: homossexualidade	0,75			0,69		
Justificável: aborto	0,82			0,76		
Justificável: divórcio	0,80			0,79		
Justificável: eutanásia	0,76			0,65		

[23] ACP é um método simples de análise multidimensional, uma vez que não apresenta grandes pressupostos estatísticos. Tem como principal objetivo obter um reduzido número de combinações lineares (componentes principais) a partir de um conjunto de variáveis originais, para produzir índices não correlacionados. Esta ausência de correlação significa que os “fatores” são diferentes “dimensões” do conjunto dos dados originais.

Justificável: suicídio	0,58					0,55
Justificável: tomar drogas leves			0,60			0,74
Justificável: adultério			0,60			0,70
Vizinhos: pessoas de diferente raça		0,78			0,78	
Vizinhos: muçulmanos		0,75			0,74	
Vizinhos: imigrantes/ trabalhadores estrangeiros		0,81			0,80	
Vizinhos: pessoas com família numerosa		0,59			0,66	
Variação explicada (%)	*25,5*	*18,6*	*12*	*19,3*	*19*	*14,5*
Método de extração: Análise de Componentes Principais. Método de rotação: Normalização *Varimax* com *Kaiser*. Utilizou-se o método *pairwise* para exclusão de *missing values*. a) KMO = 0,83; $p < 0,001$; a rotação convergiu em 4 iterações. b) KMO = 0,74; $p < 0,001$; a rotação convergiu em 5 iterações.						

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população dos 8 países.
Nota: De forma a facilitar a leitura, apenas os pesos fatoriais *(loadings)* maiores que 0,30 são apresentados.

A solução fatorial obtida a partir das variáveis apresentadas revelou a existência de 3 autovetores maiores que 1, pelo que o procedimento extraiu 3 fatores que conseguem explicar 56% da variância contida nos dados originais no conjunto da amostra. No caso de Portugal, extraiu-se igualmente 3 fatores, os quais explicam 53% da variância de todas as variáveis incluídas na análise (cf.: Q. 4.29.).
De forma a prosseguir a análise da dimensão valorativa, observamos a coerência e a uniformidade de cada fator e para o qual calculamos, através do a Cronbach, a sua consistência interna (cf.: Q. 4.30).

Quadro 4.30.
Consistência interna dos fatores

CONJUNTO		PORTUGAL	
Fatores	*Valor de* α	*Fatores*	*Valor de* α
(F1) Consciência moral	0,82	(F1) Consciência moral	0,73
(F2) Tolerância	0,72	(F2) Tolerância	0,73
(F3) Dimensão relacional	0,43	(F3) Dimensão relacional	0,55

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: População portuguesa e do Conjunto dos 8.

Dito isto, e observando as soluções fatoriais tanto do Conjunto dos países[24] como de Portugal, verifica-se que estamos perante dimensões valorativas similares.
O primeiro fator reporta a indicadores relativos à liberdade do indivíduo, sem que estes interfiram diretamente na liberdade dos outros, evidenciando orientações e valores, tais como atitudes perante a vida e a morte ou orientações sexuais, sendo, deste modo, um fator que se pode definir pela consciência moral.
O segundo fator associa indicadores que ultrapassam a dimensão individual, uma vez que evidencia atitudes de respeito e aceitação do outro, como indivíduos de diferentes raças, muçulmanos, imigrantes e agregados familiares numerosos. Este fator permite compreender qual é a dimensão de tolerância que cada indivíduo manifesta em relação à liberdade e direitos do outro.
Por fim, o terceiro fator define a dimensão relacional, uma vez que agrega variáveis que analisam não só a importância da família como também comportamentos que podem pôr em causa as próprias relações familiares (cf.: Q. 4.29.).

[24] Composição dos fatores do Conjunto dos países: ***Fator 1***: se é justificável a homossexualidade, o aborto, o divórcio, a eutanásia, o suicídio. *Fator 2:* ter como vizinhos imigrantes/trabalhadores estrangeiros; pessoas de diferentes raças; muçulmanos; pessoas com famílias numerosas. *Fator 3:* importância da família na vida, se é justificável tomar drogas leves e o adultério.

As soluções fatoriais em Portugal pouco diferem das do Conjunto, sendo que há apenas a diferença de uma variável entre os fatores 1 e 3, realidade que não diferencia a segmentação dos fatores (cf.: Q. 4.29.).

Analisando as soluções fatoriais dos demais países, constata-se que a dimensão valorativa, visível no total da amostra do Conjunto, está presente em todos os países. Todavia, apenas a Irlanda e a Espanha se assemelham aos fatores criados em Portugal (cf.: Q. 4.29. e T. 1.20.).

A fim de analisar a dimensão valorativa que define a população portuguesa, vamos estudar as soluções fatoriais já apresentadas, recorrendo, em primeiro lugar, à análise da população portuguesa em geral, partindo das variáveis sexo, idade e posição religiosa para, posteriormente, analisar a posição dos católicos segundo as variáveis sexo, idade e prática religiosa.

Analisando o F1 verifica-se que o nível de Consciência moral manifestada pelas mulheres e homens portugueses não é o mesmo[25]; quanto à idade também se verificam diferenças significativas entre os três grupos[26] e, finalmente, observa-se que há diferenças entre os indivíduos que apresentam distintas posições religiosas[27].

Passando a analisar esta mesma dimensão, mas centrando-nos agora somente entre os católicos, verifica-se que há diferenças significativas entre sexo, idade e prática religiosa dos indivíduos[28].

De um modo sucinto, poder-se-á dizer que o fator 1, relativo à consciência moral, que varia entre 1 (comportamento justificável = menor consciência) e 10 (injustificável = maior consciência), demonstra que a maioria dos portugueses considera injustificáveis os comportamentos morais agregados a este fator. As médias 6,1, entre a população em geral, e 6,2 entre os católicos – valores situados acima do ponto médio da escala (5) – traduzem a pouca permissividade moral dos portugueses, que, por sua vez, evidenciam uma certa ilegitimidade social de comportamentos como a homossexualidade, o aborto, o divórcio e a eutanásia. Destacam-se nesta dimensão valorativa os homens, os mais velhos, os indivíduos com outra religião e, entre os católicos os praticantes regulares (cf.: Q. 4.31.).

[25] Em 2008, $t_{\text{Portugal-sexo}}(1.411,60) = 3,35$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,007$, deste modo, rejeita-se a igualdade de variâncias populacionais e, por isso, assume-se que há diferenças entre os sexos.

[26] $F_{\text{Portugal+idade}}(2, 1.534) = 19,97$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,025$.

[27] $F_{\text{Portugal+posiçãon relig.}}(2, 1.534) = 44,61$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,055$.

[28] $t_{\text{Portugal-sexo}}(1.101) = 3,89$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,01$, $F_{\text{Portugal+idade}}(2, 1.167) = 19,26$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$; $F_{\text{Portugal+prática relig.}}(2, 1.158) = 13,42$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,023$.

Quadro 4.31.
Dimensão da 'Consciência moral', em Portugal
(Escala 1-10; 1 = menor consciência, 10 = maior consciência)

População em geral				População católica			
Total	Média	Desv. Típica	N	Total	Média	Desv. Típica	N
	6,12	2,19	*1.553*		6,24	2,08	*1.179*
Sexo				**Sexo**			
Homem	6,29	2,07	*852*	Homem	6,47	1,93	*623*
Mulher	5,91	2,30	*701*	Mulher	5,99	2,21	*556*
Idade				**Idade**			
18-29	5,71	2,12	*395*	18-29	5,79	2,05	*270*
30-49	6,07	2,16	*829*	30-49	6,16	2,02	*634*
50 e mais	6,73	2,21	*328*	50 e mais	6,86	2,12	*276*
Posição religiosa				**Prática religiosa**			
Sem religião	5,24	2,26	*295*	Não praticante	5,48	1,94	*158*
Outra religião	7,56	2,24	*79*	Prat. Nominal	6,25	2,08	*713*
Católico	6,24	2,08	*1.179*	Prat. Regular	6,54	2,02	*299*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: População portuguesa.

O F2 refere-se à dimensão de tolerância que os portugueses demonstram ter perante diferentes contextos sociais, tais como grupos de diferentes raças, religiões e culturas. Numa leitura geral, verifica-se que os portugueses mostram-se muito tolerantes para com os demais, apresentando a média de 1,9, numa escala que varia entre 1 (intolerante) e 2 (tolerante).
Nesta dimensão não se verifica diferenças significativas quer entre homens e mulheres, quer entre indivíduos com diferentes idades. Há, porém, ligeiras diferenças entre os indivíduos com distintas posições e práticas religiosas.

Os que se dizem sem religião surgem como os menos tolerantes, sendo que, entre os católicos, os mais tolerantes são os não praticantes[29]. Observando este mesmo fator no Conjunto dos países, verifica-se que o grau de tolerância (1,9) é semelhante ao dos portugueses (cf.: Q. 4.32.).

Quadro 4.32.
Dimensão da "Tolerância", em Portugal
(Escala 1-2; 1 = menor tolerância, 2 = maior tolerância)

População em geral				População católica			
Total	**Média**	**Desv. Típica**	**N**	**Total**	**Média**	**Desv. Típica**	**N**
	1,9	0,2	*1.553*		1,9	0,2	*1179*
Sexo				**Sexo**			
Homem	1,9	0,2	*852*	Homem	1,9	0,2	*623*
Mulher	1,9	0,2	*701*	Mulher	1,9	0,2	*556*
Idade				**Idade**			
18-29	1,9	0,2	*395*	18-29	1,9	0,2	*270*
30-49	1,9	0,2	*829*	30-49	1,9	0,2	*634*
50 e mais	1,9	0,3	*328*	50 e mais	1,9	0,2	*276*
Posição religiosa				**Prática religiosa**			
Sem religião	1,8	0,3	*295*	Não praticante	2,0	0,1	*158*
Outra religião	1,9	0,2	*79*	Prat. Nominal	1,9	0,2	*713*
Católico	1,9	0,2	*1.179*	Prat. Regular	1,9	0,3	*299*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: População portuguesa.

[29] As comparações entre as médias do F2, segundo o sexo, idade e posição religiosa, apresentam os seguintes resultados: $t_{Portugal+sexo}$ (1.503) = –1,35, *ns*; $F_{Portugal+idade}$ (2, 1.542) = 2,36, ns; $F_{Portugal+posição\ religiosa}$ (2, 1.542) = 8,19, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}01$; $F_{Portugal+prática\ relig.}$ (2, 1.162) = 6,92, $p < 0{,}005$, $\eta^2 = 0{,}01$. $T_{Conjunto+sexo}$ (11.244) = –0,83, *ns*; $F_{Conjunto+idade}$ (2, 11.241) = 19,59, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}003$; $F_{Conjunto+posição\ religiosa}$ (2, 11.230) = 16,98, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}003$.

O F3, como já se referiu, agrega variáveis que aparentemente exprimem uma dimensão relacional, na medida em que, num mesmo fator, apresentam atitudes que podem comprometer o valor da família, como o suicídio, o adultério e o consumo de drogas. Não obstante esta interpretação, os valores de *a* de Cronbach deste fator (no Conjunto *a* = 0,43 e em Portugal *a* = 0,55) não permitem uma leitura de todo aceitável, pelo que não daremos continuidade à sua interpretação.

Ao terminar a análise da dimensão valorativa, é importante salientar que as variáveis acima referenciadas não são o único percurso possível de análise dos valores e comportamentos sociais, pois, com o recurso a outras variáveis teríamos construído diferentes dimensões fatoriais e alcançado, naturalmente, outras perspetivas de análise.

Em jeito de conclusão, o resultado desta análise valorativa permite a leitura de que os portugueses manifestam, por um lado, uma consciência moral "prudente" numa sociedade que se manifesta cada vez mais livre de preconceitos e aberta a novas lógicas e atitudes morais; por outra lado, uma atitude tolerante para com os outros, na consciência dos direitos humanos individuais e coletivos e no reconhecimento da família como o núcleo central.

4.3.1.3. Dimensão crencial

Com a análise da dimensão crencial pretende-se compreender as mudanças que ocorreram no sagrado. Parte-se da hipótese de que em cada época sociocultural há um conjunto de crenças ou imaginário dominante sobre Deus, o inferno, o céu, etc.

Ratifica-se, neste estudo, o que Ortega y Gasset assinalava sobre as crenças, considerando-as como a base da vida. Segundo ele, toda a conduta, inclusive a intelectual, depende de qual seja o sistema de crenças autênticas (Ortega y Gasset, 1968: 24). Deste modo, e partindo desta informação de Gasset, pressupõe-se que o sistema crencial de cada um concilia a mentalidade tanto individual como coletiva, sobre a qual se desenvolvem as relações sociais. A aceitação deste pressuposto permite compreender sobre o que se aludiu na formulação do problema de que a religiosidade não é alheia à mentalidade mas, sim, vislumbrando uma, desvela-se a outra, como que alcançando o sentido de uma, alcança-se o comportamento da outra, a fim de se compreender os valores que estão a despontar por detrás da sociedade moderna, que mais não são do que a razão de ser deste estudo.

Como forma de determinar a religiosidade dos indivíduos, vamos apresentar diferentes crenças que definem a relação do ser humano com o mundo do sagrado e que, deste modo, conformam a religiosidade do sujeito.

Perguntou-se a todos os inquiridos em que creem, ou seja, que conceções do sagrado orientam a sua vida e em que crenças concretas estas se manifestam. Das diferentes opções, a crença em Deus surge como a primeira e a mais expressiva de todas, resultando que, em 1990, 77% da população inquirida do Conjunto dos 8 países[30] manifestou-se crente em Deus, crença que 20 anos mais tarde se reafirma, ainda que com uma ligeira descida de 2 pontos percentuais (75%). É na Irlanda, Polónia, Itália e Espanha que mais se manifesta esta crença em 1990. Em 2008, não obstante a descida dos valores em quase todos os países, há alguns em que se verifica uma subida dessa crença, concretamente, Itália e Portugal que veem subir em 20 anos a sua crença em Deus em 1 ponto percentual (Itália de 83% em 90 passa a 84% em 2008 e Portugal de 80% passa a 81%). Por sua vez, Polónia mantém a percentagem nesse mesmo período (95%) (cf.: G. 4.33. e T. 1.21.).

As demais crenças não apresentam uma expressão tão evidente como a crença em Deus. Pois, enquanto esta depreende uma forte relação entre o sujeito e Deus, expressa em valores elevados, nas demais crenças nota-se uma oscilação crencial de acordo com o país em estudo, traduzindo-se em valores menos significativos.

Depois da crença em Deus, a crença no pecado[31] é a mais realçada pelos indivíduos, sendo que é a única em que mais de 50% da população dos 8 países em estudo refere acreditar (58% em 1990 e 53% em 2008). A contradizer esta crença está França e Bélgica, em que mais de 50% da sua população refere não crer no pecado, tanto em 1990 como em 2008 (cf.: G. 4.33. e T. 1.21.).

Em terceiro lugar, aparece a crença na vida para além da morte[32], a qual ganha expressividade entre 90 e 2008, de 46% passa a 49%. Esta crença apresenta o mesmo alcance em quase todos os países, à exceção de Irlanda e Espanha que veem descer o seu nível de crença na vida para além da morte, mas é em países como a Polónia (de 62% em 90 passa a 66% em 2008), Itália (de 54% passa a 57%) e Áustria (de 44% passa a 52%, respetivamente) que não só veem aumentar esta crença, como também esta representa mais de 50% da sua população.

[30] Em todos os anos em análise, a *crença em Deus* é significativamente diferente entre os países: em 90 $\chi 2$ (7) = 1042,81, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,28, e em 2008 $\chi 2$ (7) = 1346,28, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,33.

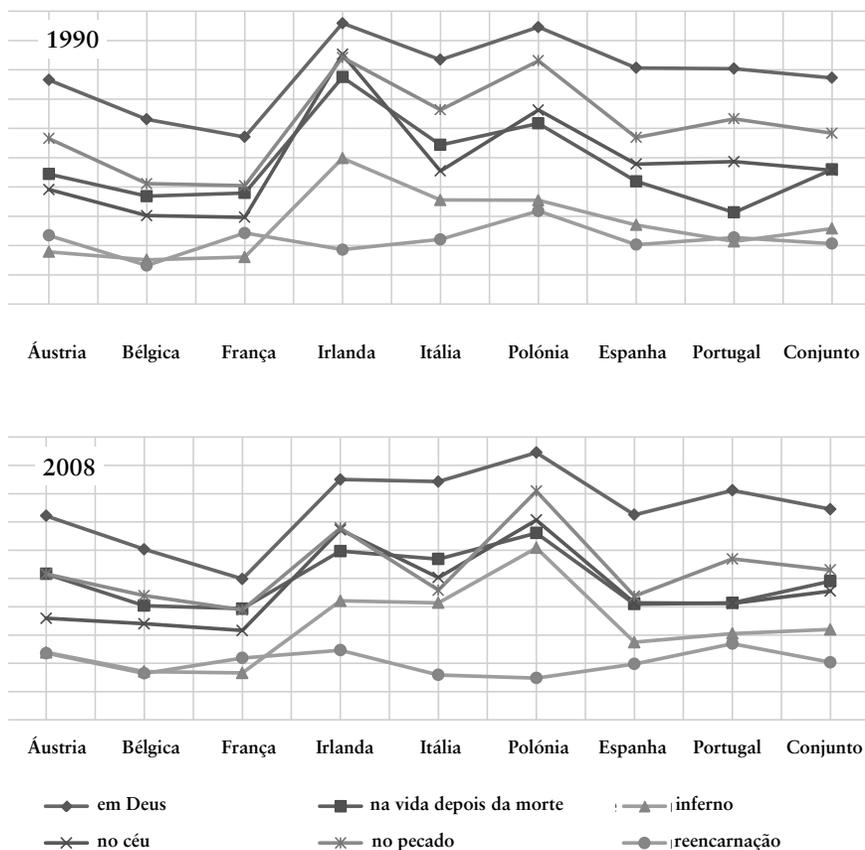
[31] Também a *crença no pecado* é vista de um modo diferenciado entre os países: em 90, $\chi 2$ (7) = 1120,85, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,29, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 940,22, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,29.

[32] Diferenças entre os países em relação à *vida depois da morte*: em 90, $\chi 2$ (7) = 781,35, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,26, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 642,07, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,25.

Portugal é o país em que o aumento da crença na vida para além da morte é mais expressivo, aumentando em 10 pontos percentuais nos 20 anos em estudo. Não obstante este aumento, os que dizem não acreditar na vida para além da morte (49% em 90 e 44% em 2008) são ainda em maior número.
Não muito distante dos valores que exprimem a crença na vida para além da morte, está a crença no céu[33], na medida em que 46% dos indivíduos do Conjunto dos 8 países disseram que acreditam no céu, tanto em 1990 como em 2008. É de salientar ainda que, a partir do Conjunto, verifica-se uma subida, neste mesmo período, dos que dizem não acreditar no céu, passando mesmo a ser, na maioria dos países, mais os que dizem não acreditar no céu do que os que afirmam esta crença. A contradizer esta tendência está Irlanda, Itália e Polónia, sendo que nestes últimos dois países, chega mesmo a subir esta crença. Portugal, tal como os outros países, entre 90 e 2008, acredita menos no céu, passando, em 2008, a ser mais os que dizem não acreditar no céu do que os que o afirmam (cf.: G. 4.33. e T. 1.21.).
Finalmente, e ainda neste contexto, surge a crença no inferno e na reencarnação[34], com valores pouco relevantes, já que a maior parte da população refere não acreditar nestas duas opções. Portugal não é exceção, já que a maioria da sua população diz não acreditar tanto no inferno como na reencarnação. Ainda assim, entre 90 e 2008, há um aumento dos que dizem nelas acreditar (cf.: G. 4.33. e T. 1.21.).

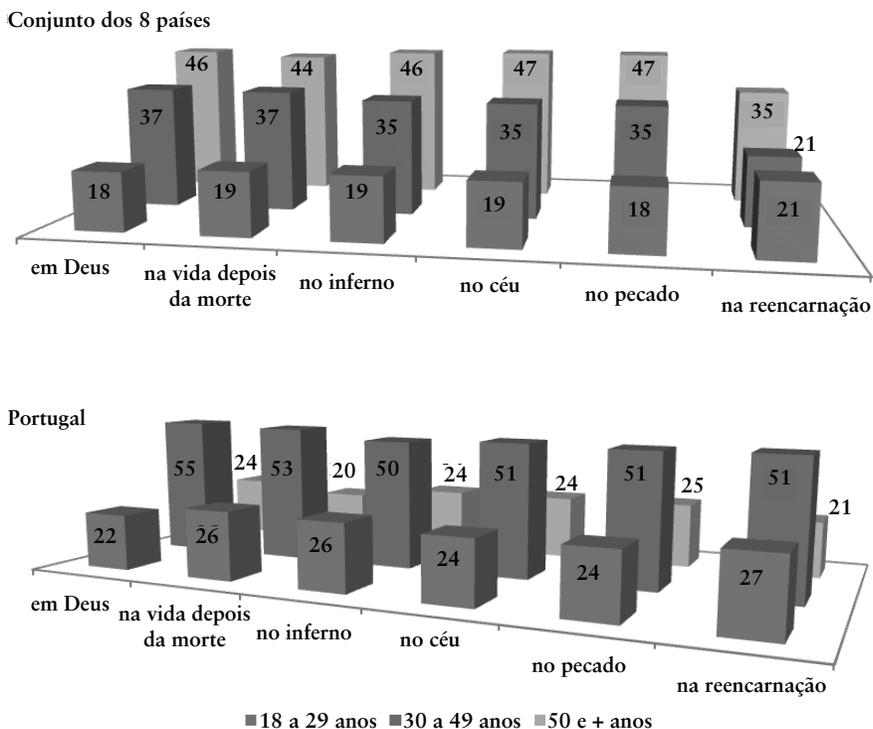
Analisando agora a posição *dos católicos* e *sem religião*, observa-se que, quando questionados sobre se *creem em Deus*, verificamos que, em 1990, 90% dos *católicos*, no Conjunto dos 8, responde afirmativamente, frente a 27% dos *sem religião*. Em 2008, este valor mantem-se entre os *católicos* e sobe 3 pontos percentuais entre os *sem religião*. Dos *católicos* que dizem *crer em Deus*, Portugal surge entre os três primeiros países que mais valorizam esta crença, depois da Polónia e Irlanda, tanto em 90 (94%) como em 2008 (91%), ainda que se verifique uma pequena descida no período observado (cf.: T. 1.21.).
Para além desta *crença em Deus*, a maioria dos *católicos* dos 8 países, tanto em 90 como em 2008, crê também no *pecado* (68% e 64%), *na vida para além da morte* (53% e 58%) e no *céu* (55% e 56%, respetivamente).

[33] A *crença no céu* difere segundo o país: em 90, $\chi 2$ (7) = 1234,57, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,31, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 1124,97, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,31.
[34] Também a *crença no inferno* e na *reencarnação* divergem segundo o país: *o inferno*, em 90, $\chi 2$ (7) = 752,23, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,25, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 1340,02, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,34. Por sua vez, a *reencarnação* em 90 apresenta um $\chi 2$ (7) = 249,46, $p < 0{,}001$, coeficiente de contingência = 0,15, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 148,89, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,12.

Gráfico 4.33.
Crencialidade da população em geral

Contrariamente a estes, os *sem religião*, na sua generalidade, não acreditam nestas crenças. A única crença em que se torna visível alguma aproximação entre os valores expressos pelos *católicos* e pelos *sem religião* é no que se refere à *reencarnação*, pois ambos afirmam, maioritariamente, não crer nesta dimensão (em 2008, 66% dos *católicos* e 74% dos *sem religião* afirmam *não acreditar na reencarnação*) (cf.: T. 1.21.).

Analisando, agora, apenas o universo crencial dos *católicos* e decompondo estas mesmas crenças tendo em conta o género dos indivíduos do Conjunto dos 8 países, observa-se que, independentemente da crença e do país, as mulheres apresentam-se mais crentes que os homens, tanto em 90 como em 2008. Quanto à idade, o que se percebe é que, à medida que os indivíduos vão envelhecendo, vão também aumentando o nível das crenças que

orientam a sua vida. Esta realidade torna-se visível, tanto em 90 como em 2008, olhando a diferença dos valores que afastam os mais jovens dos mais velhos naquilo que dizem acreditar.
Esta diferença não é tão expressiva ao observar os que dizem acreditar na *reencarnação*, uma vez que esta crença não apresenta tanta disparidade entre os diferentes grupos de idade, como a verificada nas outras crenças.
Em 2008, Portugal afasta-se ligeiramente desta tendência, posto que em todas as crenças são os indivíduos de meia-idade que revelam um nível de crença mais expressivo e não os do grupo mais velho, como se verifica nos restantes países. É curioso notar que os mais jovens referem acreditar mais na *vida depois da morte*, no *inferno* e na *reencarnação* do que propriamente os mais velhos (cf.: G. 4.34.).

Gráfico 4.34.
Crencialidade da população católica, segundo a idade por categoria, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica.

Continuando a análise centrada nos católicos, verifica-se que, em 2008, e à imagem do Conjunto dos 8, os portugueses, independentemente das idades, creem mais em *Deus e* no *pecado,* resultando que é no *inferno* e na *reencarnação* em que eles menos creem. É interessante ainda realçar que os *católicos portugueses* creem mais em Deus, no pecado e na reencarnação do que os do Conjunto dos países (cf.: Q. 4.35.).

Quadro 4.35.
Crencialidade da população católica, por grupo de idade, 2008

	18-29		30-49		50 e mais anos	
	Conjunto	**Portugal**	**Conjunto**	**Portugal**	**Conjunto**	**Portugal**
Deus	85.	86.	89.	93.	92.	93.
Vida para além da Morte	59.	53.	57.	46.	57.	40.
Inferno	40.	39.	37.	32.	41.	36.
Céu	56.	50.	53.	46.	58.	50.
Pecado	64.	69.	60.	60.	66.	68.
Reencarnação	24.	34.	25.	28.	17.	26.
N	*1.451*	*270*	*2.903*	*634*	*3.510*	*276*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica.

Continuando a análise do universo crencial, mas agora referenciando a *prática religiosa*, verifica-se que a *crença em Deus* é muito expressiva, tanto em 90 como em 2008, posto que a maioria dos indivíduos, independentemente da sua prática, afirma *crer em Deus*. Como não é de estranhar, os que praticam com regularidade ou os que têm uma prática não tão regular apresentam valores elevados de *crença em Deus*; todavia, ainda que os *não praticantes* apresentem valores mais baixos desta crencialidade, há países em que esta é bastante acentuada, mesmo próxima das demais práticas religiosas. Destacam-se, em 2008, os 91% de polacos, os 85% de portugueses e os 82% de Italianos que, *não sendo praticantes,* dizem *crer em Deus*.
À exceção desta *crença em Deus* – que é a crença que mais une os católicos – nas demais crenças, os *praticantes* diferem de um modo expressivo dos *não*

praticantes no Conjunto dos 8. A demonstrá-lo vem a *crença no pecado*, que surge como a segunda crença que apresenta valores mais altos de crencialidade entre as diferentes práticas, mas mantendo uma grande diferença entre os que se declaram *praticantes regulares*, *nominais* e *não praticantes*. Deste modo, em 2008, e tendo em conta o Conjunto dos 8, dos *praticantes frequentes*, 83% referem *crer no pecado*, contra 60% dos *praticantes nominais* e 38% dos *não praticantes*. Esta crença apresenta valores muito similares aos do ano de 1990.

Em Portugal esta *crença no pecado* mantém as mesmas diferenças entre as *práticas religiosas*, não obstante apresentar valores distintos dos do Conjunto: tanto em 90 como em 2008, os praticantes portugueses assíduos creem menos no *pecado* que os indivíduos do Conjunto dos 8 (ainda que seja com uma diferença pouco significativa), mas tanto os *praticantes portugueses nominais* como os *não praticantes* creem mais que os do Conjunto.

A *crença na vida para além da morte* é, em 1990, partilhada por 74% dos indivíduos do Conjunto dos 8 que mantêm uma *prática religiosa assídua*, contra 40% com *pouca assiduidade* e 25% entre os que *não praticam*. Esta crença, por sua vez, aumenta, em 2008, em todas as práticas: 2 pontos percentuais entre os *praticantes assíduos*, 13 pontos entre os *pouco assíduos* e 12 pontos entre os *não praticantes*. Em Portugal, a *crença na vida para além da morte* é menos expressiva nas diferentes práticas religiosas, tanto em 90 como em 2008. Não obstante esta diferença, Portugal apresenta, neste mesmo período, uma subida nesta crença significativamente mais expressiva do que a do Conjunto (9 pontos percentuais entre os *praticantes assíduos*, 16 pontos entre os *pouco assíduos* e 21 pontos entre os *não praticantes*).

O *inferno* e a *reencarnação* são as crenças em que os indivíduos menos creem, independentemente do ano e do tipo de *prática*. Tanto no Conjunto dos 8, como em Portugal, a *crença no inferno* aumentou entre 90 e 2008 em todos os tipos de práticas. Embora a *crença na reencarnação* tenha diminuído entre os *praticantes regulares* do Conjunto, aumenta nas demais práticas. Em Portugal, a crença na *reencarnação* aumenta em todas as práticas, ainda que exibindo valores inferiores a 50%.

a) Como veem a Deus: conceito de sobrenatural

Para além das crenças anteriormente estudadas, é importante também perceber a conceção que os indivíduos têm do sobrenatural. Pretende-se, assim, conhecer melhor a realidade que transcende o ser humano. Para tal, partiu-se da análise da seguinte questão: *Qual das seguintes afirmações corresponde melhor às suas crenças: um Deus pessoal, um espírito ou uma força vital, não existe qualquer tipo de Deus ou não sabe o que pensar?*

A primeira ideia que se destaca ao observar os resultados é de que o homem, na verdade, crê em algo que o transcende, independentemente de se tratar de um *Deus* ou de apenas uma *força*. Todavia, pelo que nos é dado a verificar a partir do Conjunto da população dos 8 países, a crença num *Deus pessoal* desce entre 90 e 2008. Em 90, 5 em cada 10 indivíduos diz crer num *Deus pessoal*, passando, em 2008, a representar 4 em cada 10. Destes valores depreende-se que a mentalidade religiosa vai-se reconfigurando, uma vez que a conceção do sobrenatural já não é exclusivamente do domínio do *Deus pessoal*. A comprová-lo estão os 28% de indivíduos que, no ano 2008, disseram crer que haja um *Espírito ou Força vital*. São em número reduzido os que afirmam que *não existe qualquer tipo de Deus* (11% em 2008) (cf.: T. 1.22.). Entre 90 e 2008, olhando o Conjunto dos países, verifica-se que diminuem aqueles que apresentam alguma indecisão em relação à conceção do sobrenatural, passando de 16% para 14% (cf.:T. 1.22.).

As conceções do sobrenatural apresentam distintas leituras quando analisadas pelos diferentes países em estudo, tanto em 90 como em 2008. Falemos deste último ano: por um lado, encontram-se os países em que os indivíduos creem de forma mais expressiva num *Deus pessoal*, como a Polónia (79%), Portugal e Itália (59%) e Irlanda (53%); por outro, surgem países em que a crença num *Deus pessoal* não é só significativamente inferior à daqueles, como à do Conjunto, como é o caso da França (18%), Bélgica (22%) e Áustria (26%), que afirmam crer de forma mais expressiva que existe um *espírito ou força vital* (Áustria com 48%, Bélgica com 37% e França com 33%) (cf.: T. 1.22.).

É importante ainda acentuar que na Bélgica e na França o número dos que *não sabem o que pensar ou que dizem não existir qualquer tipo de Deus* é significativamente alto em relação aos restantes países, resultando que, em França, são mais os que não definem o sobrenatural que os que creem que há um *Deus pessoal* (24% contra 18% em 2008) (cf.: T. 1.22.).

Analisando a forma como os *católicos* e os *sem religião* concebem o sobrenatural, verifica-se que, tanto em 90 como em 2008, a maioria dos *católicos* concebe o sobrenatural como um *Deus pessoal* (57% e 55%, respetivamente) e ainda uma parte significativa destes concebem-no como uma *força vital* (25% e 28%). Ao analisar esta questão pelos países, deparamo-nos com duas tendências em 90 e em 2008. Observemos apenas os valores deste último ano: por um lado, encontram-se países em que 8 em cada 10 católicos creem que há um *Deus pessoal*, como é o caso da Polónia, sendo 7 em Portugal e Itália; por outro lado, países que identificam mais o sobrenatural como *um espírito ou força vital*, é o exemplo da Áustria (5 em cada 10 católicos), Bélgica e França (4 em cada 10 católicos) (cf.: Q. 4.36.).

Os valores mencionados referentes a Portugal, Polónia e Itália não nos surpreendem, posto estarmos a falar de países de matriz cristã-católica ainda hoje acentuada e, como tal, as modalidades de respostas que predominam traduzem valores culturais e religiosos dominantes. Uma vez mais, como se disse na formulação do problema, *a mentalidade influi na religiosidade e esta, por sua vez, conforma aquela*.

Os *sem religião*, no Conjunto dos 8 países, naturalmente apresentam outra noção do sobrenatural, não desvalorizando, todavia, a existência de algo transcendente a si mesmo, posto que 40% destes, em 2008, creem que há algo sobrenatural, que se identifica mais como um *espírito ou força vital* (30%) do que como um *Deus pessoal* (10%). Há, contudo, outra parte dos *sem religião*, também significativa, que *nega a existência de qualquer tipo de Deus* (31%) ou que não sabe que pensar relativamente ao sobrenatural (24%). Neste grupo, um dos países que mais se evidencia é França, já que são mais os que creem que *não existe qualquer tipo de Deus* (35%) ou *não sabem que pensar sobre o sobrenatural* (28%), do que os que *creem que há uma realidade que os transcende* (37%) (cf.: Q. 4.36.).

Os *sem religião* portugueses e italianos, apesar de não se identificarem com qualquer religião, não desvinculam do transcendente, uma vez que, em 2008, 5 em cada 10 indivíduos identificam o sobrenatural como um *Deus pessoal* ou uma *força vital* (cf.: Q. 4.36.).

Cruzando esta variável com a *prática religiosa* identifica-se que, tanto em 90 como em 2008, uma larga maioria dos *praticantes regulares* identifica o sobrenatural como um *Deus pessoal* (77% em 90 e 81% em 2008); os *praticantes nominais* dividem a sua crença no sobrenatural crendo, primeiramente, num *Deus pessoal* (45% e 49%) e, depois, num *espírito ou força vital* (34% em ambos os anos); os *não praticantes*, por sua vez, identificam o sobrenatural, sobretudo, como um *espírito ou força vital* (30% e 37%), sendo significativamente menor o número dos que o identificam como um *Deus pessoal* (27% em 90 e 26% em 2008). (cf.: Q. 4.36.).

É importante destacar que, observando o Conjunto dos 8, entre 90 e 2008, há um aumento dos que identificam o sobrenatural como *um Deus pessoal*, sendo isto confirmado tanto entre os indivíduos com *prática regular* como com *prática nominal* (ambos sobem 4 pontos percentuais). Em Portugal, só se verifica o aumento entre os *não praticantes* (de 42% em 90 passa a 57%) (cf.: Q. 4.36.).

Quadro 4.36.
Conceção do sobrenatural, 2008

		População geral	Posição religiosa		Prática religiosa		
			Católicos	Sem religião	Regular	Nominal	Não praticantes
Conjunto	Deus Pessoal	44.	55.	10.	81.	49.	26.
	Espírito ou força vital	28.	28.	30.	14.	34.	37.
	Não sabe o que pensar	14.	10.	24.	4.	11.	21.
	Não existe qualquer Deus	11.	4.	31.	1.	3.	14.
Portugal	Deus Pessoal	59.	66.	20.	79.	63.	57.
	Espírito ou força vital	22.	22.	27.	15.	24.	24.
	Não sabe o que pensar	10.	8.	19.	4.	9.	12.
	Não existe qualquer Deus	7.	3.	24.	2.	3.	5.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população, católicos e sem religião.

Através das tabelas descritivas observou-se o comportamento dos indivíduos perante as crenças e tentou-se conhecer com maior amplitude o universo crencial da população do nosso estudo. Proceder-se-á, agora, à análise da relação entre as próprias crenças, observando até que ponto estas se encontram associadas entre si. Recorrer-se-á, deste modo, a uma medida adequada que para este caso concreto é o V de Cramer.
Ao observar o Conjunto dos países, verifica-se uma relação positiva entre as crenças, o que salienta que quem crê em Deus, partilha também muitas outras crenças. Há, contudo, algumas associações entre as crenças mais fortes do que outras.

No Conjunto dos países, observa-se que, depois da crença em Deus, os indivíduos tendem a crer primeiramente no céu e no pecado (Cramer´s V = 0,50; p < 0,001), na vida para além da morte (Cramer´s V = 0,46; p < 0,001), no inferno (Cramer´s V = 0,38; p < 0,001) e, com um grau significativamente inferior, na reencarnação (Cramer´s V = 0,14; p < 0,001). Verifica-se também uma forte relação entre a crença no céu e no inferno, significando que, quem crê no inferno crê de uma forma intensa também no céu, sendo esta a correlação mais intensa desta matriz (Cramer´s V = 0,74; p < 0,001). A esta segue-se a correlação entre o pecado e o céu (Cramer´s V = 0,64; p < 0,001) e o céu e a vida para além da morte (Cramer´s V = 0,61; p < 0,001) (cf.: T. 1.23.).
Esta associação de crenças, como é natural, depende da população de cada país, isto é, varia segunda a identidade moral e social, a qual, por sua vez, conforma o universo crencial de cada povo. Muito associada à crença em Deus está, em 4 dos países, a crença no céu, concretamente em Espanha, Itália, Irlanda e Bélgica[35]; em 2 dos países, Portugal e Polónia[36], a crença no pecado; e na Áustria a crença na vida depois da morte surge como a mais associada a Deus[37]. A crença na reencarnação é a que se revela menos associada a Deus. Assumimos que a interpretação católica predominou como fator de segmentação desta matriz, condição que influiu, por certo, na ordem de força de associação (cf.: T. 1.23.).
Observando de forma mais particular, verifica-se que Portugal, à imagem do Conjunto dos países, apresenta uma associação forte entre o inferno e o céu (Cramer´s V = 0,74; p < 0,001) e uma relação significativa entre este e o pecado (Cramer´s V = 0,63; p < 0,001). Por sua vez, o céu e o inferno aparecem expressamente associados à vida para além da morte (Cramer´s V = 0,54; p < 0,001), correlação que traduz que quanto mais importância se atribui ao céu e inferno maior importância se atribui também à vida para além da morte. Estas seriam as associações mais fortes entre as crenças da população portuguesa e, tal como no Conjunto, também a crença na reencarnação surge como a menos associada a Deus (Cramer´s V = 0,22; p < 0,001) (cf.: Q. 4.37. e T. 1.23.).
Depois desta análise, pode-se entender que as associações de crenças apresentadas traduzem, em certo modo, o universo crencial português.

[35] Espanha: Cramer’s V = 0,52; Itália: Cramer’s V = 0,46; Irlanda: Cramer’s V = 0,59 e Bélgica: Cramer’s V = 0,48, em todos os casos *p* < 0,001.
[36] Portugal e Polónia: Cramer’s V = 0,46, em ambos os casos *p* < 0,001.
[37] Áustria: Cramer’s V = 0,51, *p* < 0,001.

Quadro 4.37.
Associações entre as crenças, 2008

Portugal						
	Deus	**Vida depois da morte**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1					
Vida depois da morte	0,35	1				
Inferno	0,25	0,54	1			
Céu	0,35	0,54	0,74	1		
Pecado	0,46	0,39	0,54	0,63	1	
Reencarnação	0,22	0,52	0,34	0,37	0,27	1

Nota: Em todos os casos $p < 0,001$.
Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População portuguesa.

De forma a sintetizar este capítulo, procedeu-se à criação de um índice crencial[38], o qual revela que o nível crencial, no Conjunto dos 8 países, mantem o mesmo valor, entre 90 e 2008 (numa escala que varia entre 1 e 5, o valor é de 3,1). Bélgica, França e Espanha situam-se, em 2008, abaixo da média (3), frente aos demais países que apresentam níveis de crencialidade superiores (cf.: G. 4.38.)

[38] Para a elaboração do *índice de crencialidade* contribuíram as seguintes variáveis: crê em Deus, crê na vida depois da morte, crê no inferno, crê no céu, crê no pecado, crê na reencarnação (todas as variáveis estão reconfiguradas com o valor 1, não crê, e 2, crê). O índice varia entre *1 (baixo nível de crencialidade) e 5 (alto nível de crencialidade*). Estas variáveis mostram-se adequadas na produção do índice, tanto na amostra (em 1990, para os 8 países, $\alpha = 0,83$), como por país (α mínimo de 0,62 na Irlanda e máximo de 0,83 em Itália; em Portugal $\alpha = 0,80$); em 2008, a consistência interna do Conjunto é de 0,83, correspondendo o α mínimo de 0,78 à Polónia e o máximo de 0,84 a Espanha; em Portugal $\alpha = 0,83$.

Polónia e Irlanda surgem como os países, que em 2008, apresentam valores mais elevados de crencialidade (3,8 e 3,7, respetivamente), contra França e Bélgica com valores mais baixos (2,4 e 2,5, respetivamente). Itália surge como o único país que, entre 90 e 2008, mantém o mesmo nível de crencialidade (3,4) (cf.: G. 4.38.).

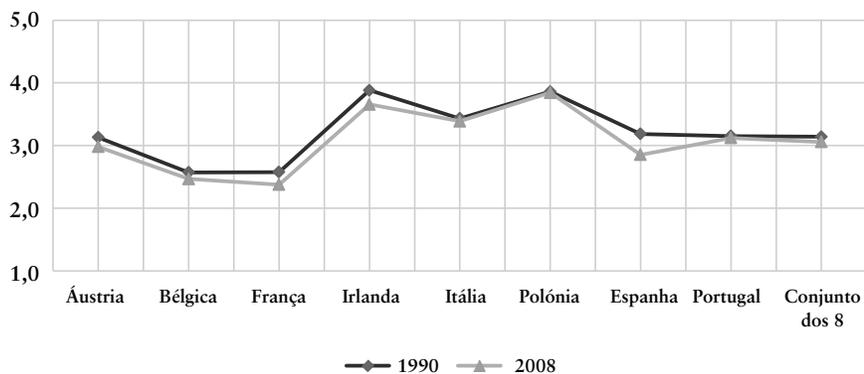
Observando agora Portugal, poder-se-á dizer que o nível de crencialidade desce ligeiramente na população em geral (0,1), descida que é mais expressiva entre os indivíduos com 50 e mais anos (que desce 0,4 pontos) e, de igual forma, entre as diferentes posições religiosas (0,2). Não obstante a descida do nível de religiosidade, as mulheres, os indivíduos com 50 e mais anos e os que professam outra religião, são os que, tanto em 90 como em 2008, apresentam um nível de religiosidade mais alto. Os homens, no período em estudo, mantêm o seu nível de religiosidade abaixo da média. Realça-se, neste mesmo período, a subida do nível de crencialidade entre os mais jovens, passando, em 2008, a situar-se acima da média.

Os católicos, à imagem de toda a população portuguesa, também veem descer o seu nível de crencialidade, mais evidente entre os homens, os indivíduos com 50 e mais anos e entre os católicos com prática regular. Ainda assim, as mulheres, as pessoas com 50 e mais anos e os praticantes regulares continuam a ser os que apresentam valores de crencialidade mais expressivos. É de salientar que a maior subida de crencialidade acontece entre os não praticantes (cf.: Q. 4.39. e 4.40.).

A fim de explicar a influência das variáveis sociodemográficas no nível de crencialidade dos portugueses, procedeu-se a um exercício semelhante ao que foi aplicado para o índice de religiosidade, e verificou-se que as variáveis que melhor predizem a crencialidade, em 90, são a o sexo e a idade[39] e, em 2008, o sexo e a profissão[40]. A idade entra também no modelo de regressão como as demais variáveis já descritas no índice de religiosidade, mas, em 2008, com valores não significativos, que, naturalmente, não servem para predizer a crencialidade dos portugueses.

[39] Em 90, o sexo ($\beta = 0{,}45$, $p < 0{,}001$); a idade ($\beta = 0{,}39$, $p < 0{,}001$); a dimensão da cidade ($\beta = -0{,}05$, $p < 0{,}05$); a profissão ($\beta = 0{,}01$, $p < 0{,}05$); a região ($\beta = 0{,}03$, *ns*); $F(6, 1083) = 30{,}15$, $p < 0{,}001$; R^2 *corrigida:* 0,14.

[40] Em 2008, o sexo ($\beta = 0{,}54$, $p < 0{,}001$), a profissão ($\beta = 0{,}12$, $p < 0{,}001$), a dimensão da cidade ($\beta = -0{,}07$, $p < 0{,}05$), a região ($\beta = -0{,}04$, $p < 0{,}05$) e a idade ($\beta = 0{,}13$, *ns*); $F(6, 703) = 14{,}80$, $p < 0{,}001$; R^2 *corrigida:* 0,11.

Gráfico 4.38.
Índice de crencialidade, segundo o país (*Médias*)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.

Quadro 4.39.
Índice de crencialidade, em Portugal, 1990

População em peral				População católica			
	Média	**Desv. Típica**	**N**		**Média**	**Desv. Típica**	**N**
Total	3,2	1,4	*1185*	**Total**	3,6	1,2	*836*
Sexo				**Sexo**			
Homem	2,9	1,4	*562*	Homem	3,4	1,3	*352*
Mulher	3,4	1,3	*623*	Mulher	3,7	1,1	*484*
Idade				**Idade**			
18-29	2,8	1,4	*401*	18-29	3,3	1,2	*250*
30-49	3,0	1,3	*371*	30-49	3,3	1,2	*265*
50 e mais	3,7	1,2	*413*	50 e mais	4,0	1,1	*321*

População em peral				População católica			
Posição religiosa				Prática religiosa			
Sem religião	2,1	1,2	*327*	Não praticante	2,8	1,3	*65*
Outra religião	3,8	0,5	*22*	Praticante Nominal	3,3	1,2	*398*
Católico	3,6	1,2	*836*	Praticante Regular	4,0	1,0	*374*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 1990.
Base: População portuguesa.
Nota: Escala de 1 a 5.

Quadro 4.40.
Índice de crencialidade, em Portugal, 2008

População em peral				População católica			
	Média	Desv. Típica	N		Média	Desv. Típica	N
Total	3,1	1,4	*1553*	**Total**	3,4	1,3	*1179*
Sexo				**Sexo**			
Homem	2,9	1,4	*852*	Homem	3,2	1,3	*623*
Mulher	3,4	1,3	*701*	Mulher	3,6	1,2	*556*
Idade				**Idade**			
18-29	3,1	1,5	*395*	18-29	3,4	1,4	*270*
30-49	3,1	1,4	*829*	30-49	3,3	1,3	*634*
50 e mais	3,3	1,3	*328*	50 e mais	3,5	1,2	*276*
Posição religiosa				**Prática religiosa**			
Sem religião	1,9	1,3	*295*	Não praticante	3,1	1,5	*158*
Outra religião	3,6	1,0	*79*	Praticante Nominal	3,3	1,3	*713*
Católico	3,4	1,3	*1179*	Praticante Regular	3,8	1,1	*299*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS 2008.
Base: População portuguesa.
Nota: Escala de 1 a 5.

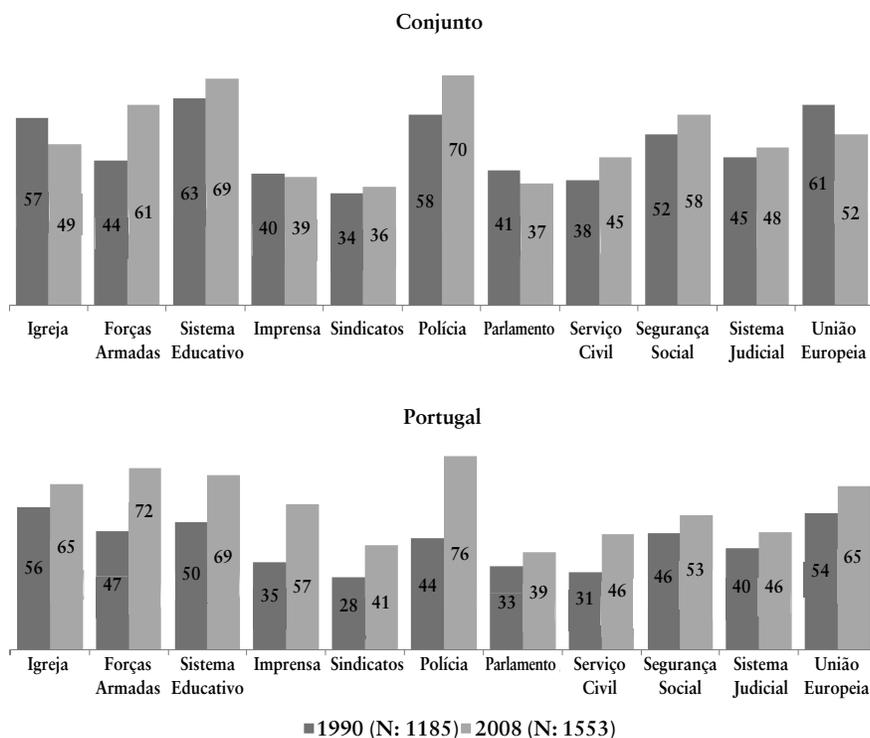
4.3.2. Dimensão institucional

4.3.2.1. Atitudes perante a Igreja

a) Confiança nas instituições

Como é natural, a confiança nas instituições vai sofrendo alterações à medida que a mentalidade se vai reconfigurando. Na verdade, este é o cenário a que assistimos entre 90 e 2008. Se observarmos o comportamento do Conjunto dos 8 países, constata-se que entre as instituições em que os indivíduos mais confiam estão o Sistema Educativo[41] assim como a Polícia, tanto em 90 como em 2008, chegando a subir o grau de confiança nestas instituições nesse período (Sistema Educativo sobe de 63% para 69%; a Polícia de 58% para 70%). Em 90, a Igreja surge como a quarta instituição mais credível (57%), embora, em 2008, a confiança nela depositada vê-se diminuída (49%), tornando-se, assim, a sexta instituição em que a população mais diz confiar. Contrariamente a estas, as que inspiram aos olhos da população menos confiança são, em primeiro, os Sindicatos, tanto em 90, com 34%, como em 2008, com 36%, e, em segundo lugar, surge, em 1990, os Serviços Civis com 38% e, em 2008, o Parlamento com 37% (cf.: G. 4.41. e T. 1.24.).
Portugal muda a sua ordem de confiança nas instituições. A Igreja, em 90, é a instituição em que os portugueses mais confiam, confiança que aumenta em 2008, ainda que deixe de ser a instituição em que mais se confia: de 56% passa a 65%. O grau de confiança nas demais instituições altera-se, pois, em 1990, a segunda instituição em que mais dizem confiar é na União Europeia (54%), seguida do Sistema Educativo (50%); em 2008, a primeira e a segunda instituições passam a ser a Polícia, com 76%, e as Forças Armadas, com 72%. Por outro lado, as instituições em que os portugueses menos confiam são: em 1990, os Sindicatos (28%) e os Serviços Civis (31%), as mesmas que no Conjunto dos 8; em 2008, as instituições menos confiáveis passam a ser o Parlamento (39%) e os Sindicatos (41%) (cf.: G. 4.41. e T. 1.24.).
É interessante sublinhar que em Portugal, entre 90 e 2008, acentua-se o grau de confiança em praticamente todas as instituições, passando, em 2008, esta confiança a ser superior ao grau expresso pelo Conjunto dos indivíduos, à exceção da confiança depositada na Segurança Social e no Sistema Judicial (cf.: G. 4.41. e T. 1.24.).

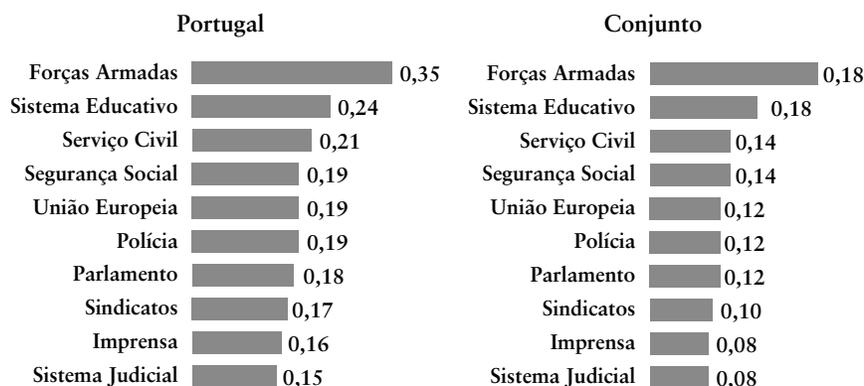
[41] De facto, a associação entre os *países* e a instituição do *Sistema Educativo* é significativa, em 1990: $\chi2$ (21) = 951,25, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,16, e, em 2008: $\chi2$ (21) = 474,97, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,12; esta mesma associação manifesta-se também com a *Polícia*, em 1990: $\chi2$ (21) = 1325,32, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,19, e em 2008: $\chi2$ (21) = 271,98, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,09; em todos os Cramer's V, $p < 0{,}001$.

Gráfico 4.41.
Confiança nas instituições (Muita + bastante confiança)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população de Portugal e do Conjunto.

Voltando à instituição da *Igreja*, de forma que se conheça melhor o alcance da confiança que lhe atribuem as pessoas, passemos a decompor os valores apresentados. Em 1990, tal como indica o Conjunto dos 8 países, o número mais expressivo de indivíduos deposita *bastante* confiança na Igreja. Exemplo destes países é Portugal, onde 33% dos indivíduos lhe atribui *bastante confiança*; contudo, há países em que esta confiança é mais acentuada, como é o caso da Polónia e Irlanda, nos quais 45% e 40%, respetivamente, dos indivíduos atribuem *muita confiança* à Igreja. Paradoxalmente a estes, encontram-se países em que a resposta mais expressiva é a pouca confiança atribuída à Igreja, como é o caso da Áustria (37%), Espanha e Bélgica (29%).
Passando agora a observar o ano 2008, percebe-se que a confiança na *Igreja* diminui na maior parte dos países, sendo este declive mais acentuado em Espanha, dos 52% que, em 90, dizem *ter muita ou bastante confiança*, passa,

em 2008, a 31%; na Irlanda de 72% passa a 52% e na Polónia de 83% passa-se a 64% em 2008. À semelhança de Espanha, em que mais de 50% da sua população, em 2008, diz *confiar pouco ou nada na Igreja* (68%), encontramos a Bélgica, com 63%, Áustria, com 62%, e França, com 58%. Portugal e Itália contradizem os outros países ao aumentar o seu nível de confiança na Igreja: em Portugal, entre 90 e 2008, há um aumento de 9 pontos percentuais e na Itália de 3 pontos entre os que dizem *confiar muito ou bastante na Igreja*. Nestes dois últimos países, Portugal e Itália, assim como na Polónia e Irlanda, são poucos os indivíduos que dizem que não têm *confiança na Igreja*, representando apenas 1 em cada 10 indivíduos.

Analisando agora a relação entre a confiança na *Igreja* e as outras instituições, verifica-se, em primeiro lugar, uma correlação escalar positiva, manifestando que a confiança na *Igreja* é partilhada com a confiança nas outras instituições; por outro lado, verifica-se que, tanto em Portugal como no Conjunto, em 2008, as *Forças Armadas* são as que pontuam mais alto, manifestando uma forte associação visível entre a confiança na *Igreja* e nas *Forças Armadas*. Para além disso, tal como nos mostram os dados, as instituições vinculadas à organização social e, em certo modo, ao equilíbrio da ordem social parecem ser as que mais se associam com a *Igreja*. Deste modo, e partindo do princípio de que as *Forças Armadas* visam a organização e a ordem social, deduz-se que a *Igreja*, pela forte associação que mantém com aquela instituição, tem em si implícitos os mesmos objetivos de legitimação (cf.: G. 4.42.).

Gráfico 4.42.
Correlações entre instituições, tendo por base a confiança na Igreja, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral de Portugal e do Conjunto.
Nota: Utilizamos a *V de Cramer* para determinar as associações; em todos os casos $p < 0,001$.

Observando a importância que os católicos e os sem religião atribuem às instituições, denotam-se algumas diferenças entre ambos os grupos. Enquanto os católicos, em 1990 e no Conjunto dos países, atribuem muita e bastante confiança à Igreja (68%), ao Sistema Educativo (66%) e à Polícia (62%); os sem religião, por sua vez, dão prioridade à União Europeia (58%), ao Sistema Educativo (53%) e à Segurança Social (47%). Para estes a Igreja manifesta-se a instituição em que menos depositam confiança (14%). No ano 2008, os católicos passam a depositar a sua confiança primeiramente na Polícia (72%), depois no Sistema Educativo (70%) e em terceiro lugar nas Forças Armadas (66%) e só depois é que depositam na Igreja (61%). Os sem religião ordenam as suas prioridades de confiança sobretudo ao Sistema Educativo (65%), à Polícia (63%) e à Segurança Social (62%). Uma vez mais, a Igreja, em 2008, surge entre estes como a instituição que menos confiança lhes oferece (13%).
Fazendo uma leitura mais aprofundada da confiança dos católicos portugueses nas instituições, dá-se conta de que em 1990 apresentavam as mesmas prioridades que as do Conjunto quando abordavam a questão da confiança institucional, excetuando a terceira prioridade que, no caso dos católicos portugueses, é a União Europeia com 54%. Deste modo, a Igreja surge como a primeira prioridade, com 73%, e o Sistema Educativo como a segunda, com 56%. Em 2008, as prioridades de confiança invertem-se, já que a Polícia (78%) passa a ser a instituição em que os católicos portugueses mais confiam e só depois a Igreja (76%), seguida das Forças Armadas (74%).
Olhando agora para a confiança dos sem religião portugueses, verifica-se que as prioridades diferem das dos católicos. Aqueles, em 90, priorizam a União Europeia (53%), o Sistema Educativo (37%) e as Forças Armadas (34%). A Igreja, aos olhos dos sem religião, e tal como foi dito anteriormente, relativamente ao Conjunto dos 8, é a instituição em que estes menos depositam a sua confiança (12%). Por sua vez, em 2008, valorizam em primeiro lugar a Polícia (70%), seguida das Forças Armadas (60%) e do Sistema Educativo (59%).
Decompondo agora o nível de confiança que os católicos do Conjunto atribuem à Igreja, verifica-se que, entre 90 e 2008, na generalidade dos países, o grau de confiança que lhe era atribuída diminui nos 20 anos, excetuando Itália e Portugal. Em 2008, Itália apresenta-se como o país que declara ter mais confiança na Igreja.
Todos os países, no ano 2008, apresentam um grau de confiança superior a 50%, isto é, mais de metade da população católica declara ter muita ou bastante confiança na Igreja, à exceção da Áustria, com 41%, e Espanha, com 39%. Não obstante estes níveis de confiança, a população católica partilha

a sua confiança nesta instituição entre o grau "bastante" e "pouco". Por um lado, encontra-se a Bélgica, França, Irlanda Itália, Polónia e Portugal nos quais uma larga percentagem de indivíduos diz confiar bastante na Igreja; por outro lado, Áustria e Espanha nos quais o maior número diz confiar pouco na Igreja.
Quanto a esta realidade de matriz católica, há todavia dois países que, em 2008, merecem uma referência: Irlanda que – não obstante nos termos acostumado ao seu perfil fortemente religioso (com 80% de católicos dos quais 69% se consideram indivíduos religiosos e 85% creem em Deus e com uma prática regular de 45%) – apresenta um grau de confiança que a diferencia deste perfil, sendo o quinto país dos oito que, em 2008, diz confiar muito ou bastante na Igreja (57%). Ao contrário deste país, encontra-se França que até este momento da nossa análise nos habituou a um perfil religioso não tão expressivo (com 42% de católicos, dos quais 68% se consideram indivíduos religiosos e 50% creem em Deus e com uma prática regular de 11%), apresentando-se como o quarto país que, em 2008, diz confiar muito ou bastante na Igreja (64%) e apenas 28% dos indivíduos lhe atribui pouca confiança. A partir destes valores, verifica-se que França demonstra ter mais confiança na Igreja que a própria Irlanda a qual, nos anos em estudo, evidencia uma matriz católica bem mais acentuada.
Em relação ao grau de confiança que os sem religião concedem à Igreja, o que mais sobressai é a pouca ou nenhuma confiança que todos os países deste estudo lhe atribuem, tanto em 90 como em 2008. Contudo, verifica-se que em França, Irlanda, Itália e em Portugal, neste mesmo período, o nível de confiança na Igreja aumenta ligeiramente entre os sem religião. É em Portugal que este aumento de confiança é mais expressivo, em 10 pontos percentuais.
Observando agora o grau de confiança na Igreja a partir das práticas religiosas, constata-se que, em todos os países, uma percentagem elevada de praticantes regulares declara conceder muita ou bastante confiança na Igreja, não obstante, entre 90 e 2008, esta ter diminuído ligeiramente no Conjunto dos países, à exceção de Bélgica, França, Irlanda e Itália que veem reforçado o seu grau de confiança. Quanto aos praticantes nominais, também se verifica, tanto em 90 como em 2008, e na maior parte dos países, um grau expressivo de confiança na Igreja; contudo, em 90, a maioria dos praticantes pouco assíduos da Áustria e Irlanda dizem confiar pouco ou nada na Igreja (54% e 64%, respetivamente), aos quais se junta Espanha e Polónia em 2008 (59% e 51%, respetivamente). Os praticantes pouco assíduos portugueses e italianos são os únicos que aumentam a sua confiança na Igreja entre 90 e 2008; sendo que estes portugueses são os que, entre todos os praticantes nominais, maior confiança depositam na Igreja.

Analisando, em último lugar, aqueles que se dizem não praticantes, denota-se que o grau de confiança na Igreja sofre variações, sendo que, tanto em 90 como em 2008, a maioria dos não praticantes do Conjunto dos países não confia na Igreja; há, contudo, duas exceções: entre 90 e 2008, a confiança dos não praticantes portugueses e italianos aumenta significativamente (21 e 23 pontos percentuais, respetivamente), fazendo com que Portugal seja o único país que, em 2008, tenha maior número de não praticantes que dizem confiar muito ou bastante na Igreja (48%) do que pouco ou nada (47%).

b) Pertença a organizações e atividades de voluntariado

Depois de se ter analisado a confiança depositada nas diferentes instituições, procuramos agora compreender a que tipo de organizações estes indivíduos estão ligados. Deste modo, ao observar o Conjunto dos 8 países, tanto em 90 como em 2008, a maioria da sua população declara não pertencer a qualquer organização (de 59% em 90 passa a 62% em 2008)[42]. Espanha surge em 90 como o país que apresenta a maior percentagem de indivíduos que referem não pertencer a qualquer organização (78%), seguido de Itália (68%) e Portugal (64%). Contrariamente a estes, Bélgica surge como o país em que a percentagem de indivíduos que dizem não pertencer a qualquer organização é menor (42%). Em 2008, Portugal substitui Espanha, como o país em que mais pessoas referem não pertencer a qualquer organização (80%), seguido da Polónia (78%) e Espanha (75%). Bélgica confirma a sua posição de ser o país em que mais indivíduos dizem pertencer a diferentes organizações, vendo mesmo o seu número a aumentar entre 90 e 2008 (cf.: G. 4.43. e T. 1.25./26.).

Em 1990, as organizações relacionadas com os desportos ou atividades recreativas manifestam-se como as organizações que mais agradam aos indivíduos (13%), seguidas das organizações relacionadas com a Igreja ou organizações religiosas e os Sindicatos (10% cada uma). As Organizações Desportivas e as Religiosas surgem de novo, em 2008, como as mais escolhidas pelos indivíduos[43], sendo que as associações de atividades educativas e culturais acompanham a mesma posição das associações religiosas (ambas com 8%).

[42] Não é de estranhar que existam diferenças muito significativas entre os países quanto à pertença a uma organização: em 1990, $\chi 2$ (7) = 942,55, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,27, e em 2008, $\chi 2$ (7) = 1006,16, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,31, em todos os Cramer's V, $p < 0{,}001$.

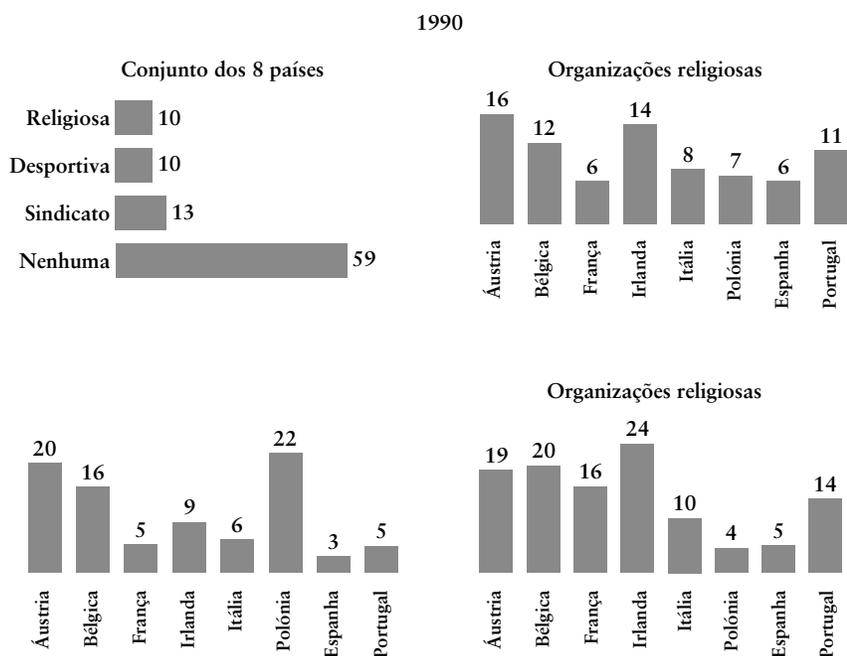
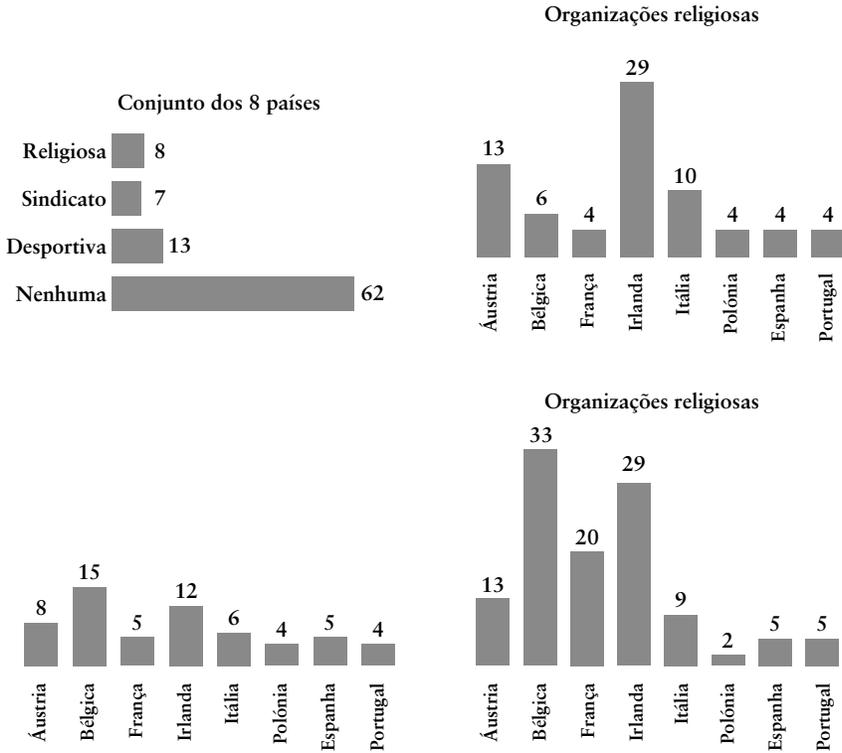
[43] A associação entre as referidas organizações e os países é significativa, tanto em 90 como em 2008, sendo que, neste último ano, a associação torna-se mais expressiva. Quanto às organizações *desportivas* no ano de 1990: $\chi 2$ (7) = 488,18, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,19, e em 2008: $\chi 2$ (7) = 1042,34, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,31; quanto às organizações relacionadas com a *Igreja ou organizações religiosas,* em 1990: $\chi 2$ (7) = 184,85, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,12, e em 2008: $\chi 2$ (7) = 521,56, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,22; em todos os Cramer's V, $p < 0{,}001$.

Não obstante as referidas organizações serem as mais preferidas, a pertença a organizações da Igreja cai em 2 pontos percentuais, entre 90 e 2008, sendo que a pertença a organizações desportivas mantém o mesmo nível de adesão (13%) (cf.: G. 4.43. e T. 1.25./26.).

Ao sintetizar estas prioridades por países, constata-se que Irlanda, Bélgica e Áustria surgem como os países que, em 90, mais indivíduos dizem pertencer às organizações desportivas ou recreativas, sendo, em 2008, Bélgica, Irlanda e França.

Em 1990, ainda em relação a estas organizações, Portugal surge em quinto lugar com 14%, baixando para 5% em 2008, ocupando apenas o sexto lugar. A Polónia aparece em ambos os anos como o país em que menos indivíduos pertencem a estas organizações (4% em 90 e 2% em 2008) (cf.: G. 4.43. e T. 1.25./26.).

Relativamente às organizações religiosas, em 90, Áustria, Irlanda e Bélgica são os países em que mais indivíduos dizem pertencer a este tipo de organizações. Em 2008, passam a ser Irlanda, Áustria e Itália. Portugal, nestes 20 anos, vê diminuir em 7 pontos percentuais a pertença a estas organizações, sendo o país em que esta descida é mais acentuada.

Gráfico 4.43.
Pertença a organizações preferidas pela população

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, contemplando somente as respostas *sim*.

Quanto às organizações sindicais, verifica-se uma descida na adesão a este género de estruturas, sendo mais expressiva na Polónia (descida em 18 pontos percentuais) e na Áustria (12 pontos percentuais). Bélgica e Irlanda são os países que, em 2008, mais gente aglomera nestas organizações, contrariamente a Portugal e à Polónia que são os países que menos indivíduos reúnem à volta dos sindicatos (cf.: G. 4.43. e T. 1.25./26.).

Continuando com a análise da pertença a organizações, e cruzando-a agora com a *posição religiosa* dos indivíduos, constata-se que as *organizações desportivas*, tanto em 90 como em 2008, são as que congregam mais indivíduos tanto *católicos* como *sem religião*, sendo estes em maior número que os *católicos* (os *católicos* que disseram pertencer em 90 eram 12%, passando a 11% em 2008; os *sem religião* mantêm os 18% em ambos os anos).

A pertença a *organizações religiosas*, como não é de estranhar, é maior entre os *católicos*, (de 11%, em 90, passa a 9%, em 2008) do que entre os *sem religião*, sendo esta a segunda instituição em que os *católicos* mais se envolvem. A descida verificada neste período fica a dever-se essencialmente a Portugal (que é o país que apresenta a maior descida, 9 pontos percentuais), à Bélgica e Áustria. Contrariamente a estes países, Irlanda e Itália veem reforçada a sua adesão a estas organizações, tornando-se as estruturas em que os seus *católicos* mais aderem. Relativamente aos indivíduos *sem religião*, salienta-se o facto de, não obstante se identificarem como *não tendo religião,* há um número, ainda que pouco expressivo de indivíduos, que declara pertencer a este tipo de organizações.

Em relação às organizações sindicais vê-se que há uma maior adesão por parte dos *sem religião* do que dos *católicos*. Ainda assim, ambas as posições religiosas apresentam uma descida de 4 pontos percentuais no período em análise, ficando-se a dever essencialmente aos indivíduos da Polónia e da Áustria.

Merece uma especial atenção o número significativo de indivíduos que diz não pertencer a qualquer tipo de organização, tanto entre os *católicos* como entre os *sem religião*, facto observado tanto em 90 como em 2008. Todavia, tal como nos indicam os valores, os *católicos* aderem menos às organizações do que os *sem religião* (em 1990, 60% de *católicos* e 56% dos *sem religião* disseram que não pertenciam; em 2008, o número de *católicos* passa a 58% e o dos *sem religião* a 57%).

Cruzando esta mesma variável com a *prática religiosa*, e observando apenas a pertença a organizações da Igreja ou religiosas, verifica-se que são os *praticantes regulares*, do Conjunto dos países, os que manifestam maior pertença, chegando inclusive esta a aumentar de 19% para 20% entre 90 e 2008. Decompondo esta participação por país, constata-se que, em 90, Bélgica (34%), França (34%) e Áustria (32%) são os países que apresentam níveis de pertença mais relevantes, passando a ser, em 2008, Irlanda (que de 16% em 90 passa a 46% em 2008), Áustria (36%) e Bélgica (34%).

Portugal, Polónia e França são os únicos países em que os seus *praticantes regulares* baixam a sua participação nestas organizações, entre 90 e 2008, sendo a Polónia o país em que, neste mesmo período, os seus *praticantes regulares* manifestam menor pertença, baixando de 8% para 6%, mas Portugal é, por sua vez, o país em que se manifesta a maior quebra, baixando de 21% em 90 para 10% em 2008.

Observando o comportamento dos *praticantes nominais* do Conjunto dos países, verifica-se que a pertença destes a organizações da Igreja é significativamente inferior à dos *regulares*, mantendo o mesmo nível de adesão, tanto em 90 como em 2008 (6%). Irlanda destaca-se dos demais países, pelo facto

de apresentar um significativo aumento da pertença a este tipo de organizações, passando, assim, a ser o país em que mais *praticantes nominais* – tal como aconteceu com os *praticantes regulares* – aderem a organizações religiosas, chegando a aumentar 13 pontos percentuais entre 90 e 2008 (de 5% passa a 18%). Por sua vez, Portugal conjuntamente com Áustria são os países em que mais se evidencia a descida na adesão a este tipo de organizações (em 4 pontos percentuais).

Quanto aos que se dizem *não praticantes*, o número de pertença a organizações religiosas em ambos os anos é pouco relevante, sendo que, em 2008, Irlanda e Áustria afastam-se desta leitura, já que no caso da Irlanda há uma subida em 20 pontos percentuais entre 90 e 2008 e na Áustria uma subida em 2 pontos, de 9% em 90 passa a 11% em 2008.

Depois de se ter refletido sobre a pertença a organizações e de se ter concluído que mais de 50% da população dos países que contemplam este estudo não apresenta qualquer tipo de vínculo a diferentes organizações, compreende-se que o número dos indivíduos que realizam *trabalho voluntário,* sem remuneração, seja também pouco significativo no conjunto populacional, ainda que o número dos que praticam tenha subido ligeiramente entre 90 e 2008, de 22% passou a 25%. Os países onde se manifesta *menor* empenho no voluntariado são, em 90, Espanha e Portugal, com 88% e 81%, respetivamente, e, em 2008, Polónia e Espanha, com 87% ambos, e Portugal com 86%. Por sua vez, os países *mais* empenhados nas práticas voluntárias são a Bélgica e Polónia em 1990 (ambos com 28%) e Itália e Bélgica em 2008 (com 60% e 34%) (cf.: Q. 4.44. e T. 1.27./28.).

Foram muitas as organizações propostas à população para que esta pudesse escolher a sua atividade de voluntariado, mas poucas foram as que se destacaram. Na realidade, no Conjunto dos países, as organizações que mais indivíduos associaram foram, em 1990, as organizações relativas à Igreja (6%), as desportivas (5%) e os serviços de bem-estar social para idosos e atividades educativas (ambas com 4%); em 2008, o desporto surge como a primeira organização (com 7%), seguida das organizações da Igreja (com 6%) e das atividades educativas (com 5%) (cf.: Q. 4.44. e T. 1.27./28.).

Os valores anteriores levam-nos a perceber que o trabalho voluntário ainda não movimenta muito as comunidades, isto é, grande parte da população não pratica trabalho não remunerado, sendo poucos os países em que estes valores se acentuam no Conjunto dos 8. Por exemplo, Polónia (com 9% em 1990) e Irlanda (com 15% em 2008) surgem como os países que mais indivíduos se ocupam no trabalho voluntário nas organizações da Igreja. Por sua vez, Áustria (com 8% em 90) e Irlanda (com 24% em 2008) nas organizações desportivas (cf.: Q. 4.44. e T. 1.27./28.).

Quadro 4.44.
Voluntariado em organizações

	Portugal		Conjunto	
	1990	**2008**	**1990**	**2008**
Serviços de bem-estar social para idosos	3.	3.	4.	4.
Igreja ou organizações religiosas	6.	4.	6.	6.
Atividades educativas, artísticas, musicais, culturais	4.	3.	4.	5.
Sindicatos	1.	3.	2.	2.
Grupos ou partidos políticos	3.	2.	2.	2.
Política local na sua comunidade	1.	3.	2.	2.
Direitos humanos ou desenvolvimento do terceiro mundo	1.	2.	1.	1.
Conservação do ambiente, ecologia e os direitos dos animais	-	2.	-	2.
Associações profissionais	1.	2.	1.	2.
Trabalho com jovens	2.	3.	3.	3.
Desportivos ou recreativos	6.	4.	5.	7.
Grupos femininos	0.	2.	1.	1.
Movimentos pela paz	0.	2.	1.	1.
Organizações voluntárias relacionadas com a saúde	2.	2.	2.	2.
Outros grupos sociais	1.	4.	2.	4.
Não trabalha voluntariamente para nenhum grupo	81.	86.	78.	75.
N	*1.185*	*1.553*	*13 076*	*9.713*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população de Portugal e do Conjunto.

4.3.2.2. Resposta institucional

Como se referenciou no enquadramento teórico deste estudo, a Igreja não pode ser reduzida, como muitas vezes alguns o fazem, a uma instituição que se fixa somente na prática de sacramentos. A sociologia religiosa não pode ser reduzida à sociologia da prática religiosa.

A prática sacramental é uma dimensão da Igreja que complementa a dimensão comunitária, social e cultural da vida das pessoas. Todas estas dimensões conformam uma Igreja que se preocupa com o homem e a mulher concretos, com caraterísticas sociais, religiosas e culturais diferentes de outros tempos e mentalidades. No capítulo que se segue tentar-se-á conhecer as respostas que a Igreja dá a esse homem e a essa mulher da nossa sociedade. Observaremos essas respostas através dos valores que expressam a relação dos indivíduos com os ritos e sacramentos que a Igreja oferece, como a capacidade da Igreja para acompanhar o ser humano na sua dimensão moral, espiritual, familiar e social.

Ritos e sacramentos

Uma das respostas que a Igreja propõe e oferece é a liturgia celebrativa no sentido sacramental. Falamos de um modo concreto das celebrações do batismo, do matrimónio e dos funerais. Estes três ritos celebrativos representam momentos diferentes na vida dos indivíduos: um representa o nascimento, outro a edificação familiar e, o terceiro, o fim da vida terrena. Deste modo, nestes três momentos está simbolizada toda a vida da pessoa, por isso, questionou-se se os indivíduos consideram importante que estes três momentos da sua vida sejam marcados por uma celebração religiosa. Estamos seguros de que a importância que os indivíduos atribuem a estes ritos religiosos nem sempre é garante de uma consciência religiosa bem formada; daí que possa existir alguma discrepância entre a importância atribuída a estes ritos e a importância que a Igreja ou a religião ocupa na vida das pessoas.

Olhando a importância que a população dos 8 países atribui àqueles três ritos celebrativos, constata-se que, tanto em 90 como em 2008, a maioria significativa dos indivíduos considera importante realizar uma celebração religiosa tanto no nascimento, como no matrimónio e na morte, sendo à celebração da morte que mais importância atribuem[44]. Nestes vinte anos

[44] Há diferenças muito significativas entre cada uma das variáveis relativamente aos países. Em 90, a diferença entre a importância de se fazer uma celebração religiosa no *nascimento,* em relação aos países, apresenta um $\chi2\ (7) = 573{,}96$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,21; o momento do *matrimónio* $\chi2\ (7) = 456{,}53$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,19, e o momento da *morte* $\chi2\ (7) = 430{,}72$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,18. Em 2008, essas diferenças são ainda mais significativas: do *nascimento* $\chi2\ (7) = 1180{,}32$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,31; do *matrimónio* $\chi2\ (7) = 934{,}92$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,28 e do momento da *morte* $\chi2\ (7) = 703{,}46$, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,24.

aqui analisados, o grau de importância atribuída a estes ritos mantém-se com valores relativamente altos, ainda que com pequenas oscilações: em 90, a importância dada à celebração do nascimento e do matrimónio era de 78% e da morte de 80%, passando, em 2008, para 75% no nascimento, 74% no matrimónio e 81% na morte (cf.: Q. 4.45. e T. 1.29./30./31.).
Apreciando o grau de importância atribuído segundo o país em estudo, denota-se que, relativamente à celebração do nascimento, há uma evidente descida da importância atribuída a este rito na maioria dos países, destacando-se França, que desce 12 pontos percentuais, e Espanha que desce 10 pontos nos 20 anos em estudo. Portugal e Itália são neste panorama uma exceção, sendo Portugal o país que mais vê aumentar a valorização deste rito, em 9 pontos percentuais. Quanto à importância do matrimónio a tendência do Conjunto mantém-se, já que a maioria dos países vê descer a importância deste rito. São aqui também exceção Portugal e Itália que mantêm a importância atribuída ao rito do matrimónio. Por último, o rito da morte aparece como o mais valorizado na maioria dos países, não só porque apresenta percentagens mais elevadas, mas também porque, entre 90 e 2008, aumenta na maioria dos países. Entre todos, destaca-se Portugal que vê subir, neste período, a importância atribuída a este rito em 8 pontos percentuais (cf.: Q. 4.45. e T. 1.29./30./31.).
Os números acima mencionados não são muito díspares da matriz religiosa que configura a realidade sociorreligiosa dos países em análise. Se observarmos o número dos indivíduos batizados em cada um dos países, constata-se que, independentemente das razões que movem as pessoas à realização desta celebração, o Batismo é um rito presente na vida da maioria das pessoas, ainda que, nos últimos anos, a sua importância se venha relativizando (cf.: Q. 4.45.).

Quadro 4.45.

Batizados por país			
	1980	**1990**	**2000**
Áustria	88.	80.	74.
Bélgica	91.	86.	76.
França	85.	83.	78.
Irlanda	76.	75.	76.
Itália	98.	98.	97.
Polónia	94.	96.	96.
Espanha	99.	95.	94.
Portugal	**94.**	**93.**	**93.**

Passando a observar as diferenças entre as posições dos *católicos* e dos *sem religião*, constata-se que, entre os *católicos*, a importância atribuída àquelas celebrações é acentuada, chegando inclusive a apresentar valores ligeiramente mais elevados em 2008 que 20 anos antes. Esta realidade torna-se visível ao observar o Conjunto dos 8 países, nos quais 9 em cada 10 indivíduos atribuem importância às diferentes celebrações religiosas aqui em análise (cf.: Q. 4. 46.).
Observe-se agora o comportamento dos *católicos* pelas diferentes *práticas religiosas*. Começando pelos *praticantes regulares*, independentemente do país e dos anos em análise, constata-se que quase a totalidade dos indivíduos atribui importância às celebrações religiosas nos três momentos da vida: nascimento (passa de 96% em 90 para 97 em 2008), matrimónio (em ambos os anos, 97%) e morte (passando de 97% para 98%, em 2008). Esta importância é também partilhada entre os *praticantes nominais*, mas com valores ligeiramente mais baixos (em 2008: nascimento, 90%, matrimónio, 87%, e na morte, 93%). Quanto aos que se identificam como *não praticantes*, assinala-se que, no Conjunto dos 8 países, a maioria também atribui importância às três celebrações religiosas, resultando que a importância da celebração no momento da morte é a que mais distinguem, tanto em 90 (70%) como em 2008 (77%). É também de constatar que a importância atribuída à celebração religiosa do nascimento subiu ligeiramente entre 90 e 2008, passando de 66% a 71%; e que o matrimónio em 2008 mantém o mesmo grau de importância nos últimos 20 anos, tornando-se a celebração religiosa menos significativa para os *não praticantes*, com 66% (cf.: Q. 4. 46.).
Como nos indicam os valores acima apresentados, os *católicos*, independentemente da sua *prática religiosa*, atribuem menos importância à celebração religiosa do matrimónio que às demais celebrações, sendo a celebração do final da vida a que mais se valoriza em todas as práticas, tanto em 90 como em 2008.
Quanto aos *sem religião*, no Conjunto dos 8, denota-se que uma pequena maioria destes não atribui importância a estas celebrações. Veja-se que, em 2008, 58% refere não atribuir importância à celebração religiosa do *nascimento*, 59% ao *matrimónio* e 48% à celebração da *morte*. Ao olhar este último valor, vê-se que o momento da celebração religiosa da *morte* ocupa uma certa importância na vida das pessoas, já que, em 2008, 5 em cada 10 indivíduos que se diz *sem religião* atribui importância à celebração religiosa neste momento da vida.
Também em 2008, se verifica que há países em que mais de metade dos que referem *não ter religião* atribuem importância às celebrações religiosas: no rito do *nascimento*, temos Irlanda, Polónia e Portugal (58%, 54% e 50%, respetivamente); no *matrimónio*, Irlanda (58%) e no rito da *morte*, Irlanda (68%), Polónia (53%), França e Portugal (52% em ambos) (cf.: Q. 4.46.).

Quadro 4.46.
Importância das celebrações religiosas, 2008

	Nascimento		**Matrimónio**		**Morte**	
	Conjunto	Portugal	Conjunto	Portugal	Conjunto	Portugal
População geral	75.	82.	74.	77.	81.	84.
Católicos	89.	90.	86.	85.	92.	91.
Sem religião	38.	50.	37.	44.	47.	52.
Praticante regular	97.	94.	97.	93.	98.	96.
Praticante nominal	90.	89.	87.	85.	93.	92.
Não praticante	71.	83.	66.	68.	77.	78.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, católica e sem religião.

Outras respostas da Igreja

A Igreja aparece como uma forma de institucionalização do campo religioso. É também uma comunidade que cumpre uma função integradora, propondo uma ordem básica de valores, geradora de uma mentalidade própria do ser cristão. Por isso, a Igreja, ao longo dos tempos, preocupou-se em dar respostas aos problemas do ser humano, enquadrando-as na linguagem de cada tempo. Deste modo, o que de seguida se exporá e desenvolverá é a opinião que os indivíduos têm acerca das respostas que a Igreja dá aos distintos problemas humanos, entre os quais serão analisadas as respostas aos problemas morais, da vida familiar, das necessidades espirituais e aos problemas sociais do seu país[45].

[45] Mediante uma matriz de associações pode-se apreciar que as 4 respostas estão associadas entre si, sendo as respostas aos *problemas morais* e de *vida familiar* as que apresentam o coeficiente mais elevado (em 1990 coeficiente de Phi = 0,71 e em 2008 coeficiente de Phi = 0,66) e a resposta *às necessidades espirituais* e aos *problemas sociais do seu país* o coeficiente mais baixo (em 1990 coeficiente de Phi = 0,44 e em 2008 coeficiente de Phi = 0,41). Todos os coeficientes apresentam um nível crítico < 0,001 e as correlações são significativas ao nível 0,001.

Problemas morais

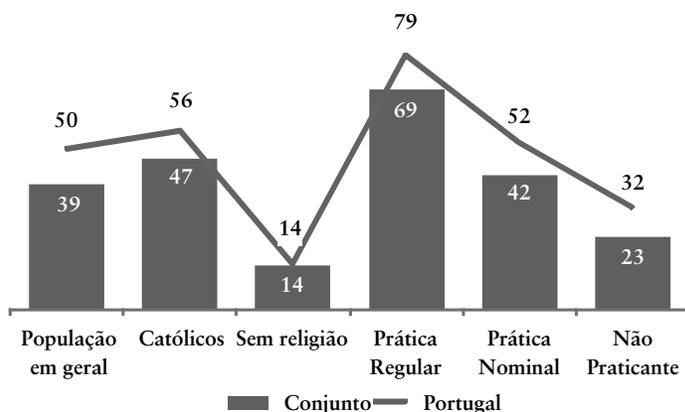
A partir do Conjunto dos 8 países[46], tanto em 90 como em 2008, verifica-se que a Igreja não responde aos problemas morais, sendo esta afirmação acentuada em 2008 (de 42% passa a 51%). Há todavia países em que, em 2008, mais de metade da sua população afirma que a Igreja responde àqueles problemas, é o caso da Polónia (55%) e Portugal (50%).

Cruzando agora esta variável com a idade, percebe-se que no Conjunto dos países, em 2008, são os mais velhos que estabelecem uma relação mais próxima entre a Igreja e a resposta aos problemas morais (45%), sendo que os outros grupos de idade não estabelecem essa relação (dos 18-29 anos 58% e dos 30-49 anos de 54%). Em Portugal, os grupos de indivíduos mais velhos opõem-se a esta teoria, uma vez que mais de metade destes afirma que a Igreja tem uma palavra a dizer aos problemas morais (dos 30-49 anos, 53%, e dos 50 e mais anos, 52%) (cf.: G. 4.47. e T. 1.32.).

Analisando este mesmo ponto segundo a posição religiosa, constata-se que no Conjunto dos católicos, tanto em 90 como em 2008, são mais os que consideram que a Igreja responde aos problemas morais do que o contrário; todavia, estes não chegam a 50% dos católicos, tendo mesmo este valor descido nestes 20 anos, de 48% passa a 47% em 2008. Contrariamente ao Conjunto, e nestes 20 anos, Itália, Polónia e Portugal apresentam mais de 50% de católicos que dizem que a Igreja responde a este tipo de problemas. Os sem religião, independentemente do país e do ano, afirmam de forma inquestionável o contrário: que a Igreja não responde a estes problemas, intensificando mesmo esta posição entre 90 e 2008 (de 60% passa a 78%) (cf.: G. 4.47.).

Decompondo os católicos segundo as práticas religiosas, nota-se, no Conjunto dos países, que os praticantes regulares são os únicos que afirmam maioritariamente que a Igreja responde aos problemas morais (em 90, com 63% e em 2008 com 69%), vendo mesmo, entre 90 e 2008, essa opinião fortalecida. Portugal surge como o país em que esta opinião é mais vincada, já que apresenta uma subida em 13 pontos percentuais, tornando-se, em 2008, o país em que os indivíduos com prática regular mais consideram que a Igreja responde aos problemas morais. Nos nominais o comportamento é outro: é maior o número dos que não veem relação entre a Igreja e a resposta aos problemas morais, tanto em 90 como em 2008. Contrariamente, em Portugal, mais de metade dos seus praticantes pouco assíduos refere, em

[46] A resposta aos *problemas morais* diverge significativamente entre os países, em 1990: $\chi2$ (7) = 473,62, $p < 0,001$, coeficiente de contingência = 0,21 e em 2008: $\chi2$ (7) = 588,08, $p < 0,001$, coeficiente de contingência = 0,23.

Gráfico 4.47.
Resposta da Igreja aos problemas morais, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, católica e sem religião.

2008, que a Igreja responde a esses problemas (52%). Relativamente aos não praticantes, em 2008, independentemente do país, é corroborada a ideia de que a Igreja não responde aos problemas morais; porém, 20 anos antes, Irlanda e Polónia contrariavam esta ideia, já que 58% dos irlandeses e 64% dos polacos não praticantes expressavam que a Igreja respondia àqueles problemas (cf.: G. 4.47.).

Problemas da vida familiar

Em relação a esta questão, tal como se verificou com a questão anterior, o número mais expressivo da população dos países em análise[47] refere que a Igreja não responde aos problemas familiares, opinião reforçada por mais de 50% desta população em 2008 (de 47% passa a 58%). Polónia é o único país que, tanto em 90 como em 2008, a maioria da sua população refere o contrário, que a Igreja tem algo que dizer sobre os problemas familiares (de 71% passa a 50% em 2008). Também em relação a esta questão, o número dos indecisos é significativo. Não há muito que dizer quanto à idade, ainda que em 2008 a opinião dos mais jovens é a mais expressiva ao afirmar que a Igreja não responde aos problemas familiares (64%, em 2008), ainda que

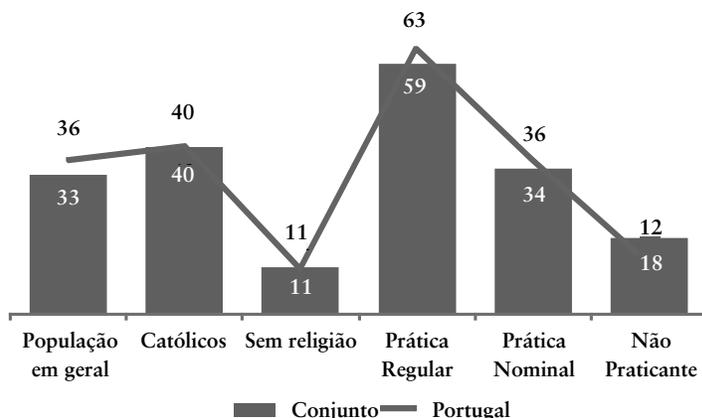
[47] Tal como se observaram diferenças entre os países relativamente aos *problemas morais*, o mesmo sucede em relação aos *problemas da vida familiar*: em 1990 $\chi 2$ (7) = 773,67, $p < 0{,}001$, coeficiente de Contingência = 0,26 e, em 2008, $\chi 2$ (7) = 437,12, $p < 0{,}001$, Cramer's V = 0,20.

nos diferentes grupos de idade se partilhe esta opinião (entre os 30-49 anos com 61% e nos 50 e mais anos com 52%) (cf.: G. 4.48. e T. 1.32.).
Os católicos e os sem religião assemelham-se nesta questão, posto que em 2008 e fixando-nos no Conjunto dos países, mais de 50% de ambos os grupos não concede importância à Igreja na resolução dos problemas familiares; não obstante os sem religião serem mais expressivos nesta opinião (81% entre os sem religião e 51% entre os católicos). Polónia é o único país que, entre 90 e 2008, se opõe à opinião dos restantes países, uma vez que mais de 50% da sua população católica crê que a Igreja responde aos problemas do meio familiar (de 74% passa para 53% em 2008). Os católicos portugueses invertem a sua forma de pensar: em 90 afirmavam que a Igreja auxiliava na resolução destes problemas (55%), mas em 2008 não sucede o mesmo, de modo que passam a ser mais os que não veem a Igreja como um amparo da família (49%) (cf.: G. 4.48.).
Passando a observar a opinião sobre esta questão segundo as diferentes práticas religiosas, confirma-se a mesma tendência já assinalada quando se abordaram os problemas morais; isto é, os praticantes regulares em quase todos os países, tanto em 90 como em 2008, afirmam maioritariamente que a Igreja responde aos problemas da vida familiar, ainda que esta opinião tenha descido ligeiramente (no Conjunto, de 60% em 90, passa a 59%, em 2008). Na prática nominal a maioria das pessoas refere que a Igreja não responde aos problemas da família, sendo esta opinião reforçada em 2008 (de 50% em 90 passa a 56% em 2008). Entre os nominais há dois países que mudam a sua postura: em 1990, 6 em cada 10 polacos e 5 em cada 10 portugueses referem que a Igreja responde àqueles problemas, passando este número a diminuir em 2008: 4 em cada 10 polacos e portugueses e, assim, a maioria dos indivíduos destes países passa a considerar que a Igreja já não responde aos problemas familiares. Os não praticantes não veem a Igreja como mediadora dos problemas, sejam morais, tal como já se assinalou, sejam agora os familiares. Comprovam-no os valores do Conjunto dos 8 países que traduzem de uma forma bem acentuada esta ideia; em 1990, este número era de 68% passando a 74% em 2008 (cf.: G. 4.48.).

Necessidades espirituais

As pessoas tratam esta questão de forma diferente do que as questões anteriores, uma vez que a maioria delas, no Conjunto dos países[48], tanto em 90

[48] Mesmo tratando-se de uma questão em que as pessoas mais a associam à Igreja, o facto é que há também diferenças entre os países relativamente a esta resposta: em 1990 $\chi 2$ (7) = 357,96, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,18 e em 2008 $\chi 2$ (7) = 636,05, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,24.

Gráfico 4.48.
Resposta da Igreja aos problemas da vida familiar, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, católica e sem religião.

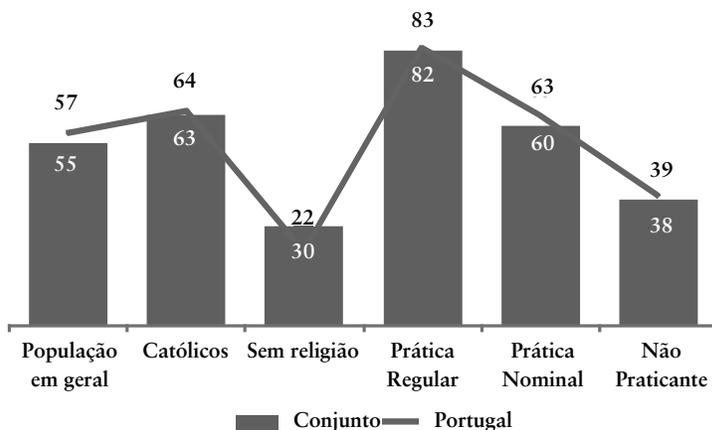
como em 2008, declara que a Igreja responde às necessidades espirituais (55% em ambos os anos); não obstante, Bélgica e Espanha serem países que, em 2008, manifestam opinião contrária, 52% e 49%, respetivamente, da sua população refere que a Igreja não responde às necessidades espirituais. Portugal salienta-se, no Conjunto dos demais países, pelo aumento significativo dos que, nestes 20 anos, afirmam que a Igreja contribui para a resposta dessas necessidades (de 49% em 90 passa a 57% em 2008). Ao observar esta questão pelos diferentes grupos de idade, comprova-se que, em 2008 e no Conjunto dos países, a maioria dos indivíduos concorda que a Igreja coopera na resolução das necessidades espirituais (52% entre os 18-29 anos; 53% entre os 30-49 anos e 58% entre os 50 e mais anos) (cf.: G. 4.49. e T. 1.33.).
Os católicos de todos os países, tanto em 90 como em 2008, afirmam de forma convincente que a Igreja tem algo que dizer às necessidades espirituais das pessoas (63% tanto em 90 como em 2008), apesar de que se nota, na maioria dos países, uma quebra nessa convicção, sendo Irlanda o país em que esta tendência mais se manifesta (de 71% passa a 58%). Portugal e Itália surgem como exceção, Portugal sobe 6 pontos percentuais (de 58% passa a 64%) e Itália 5 pontos (de 68% passa a 73% em 2008). Entre os sem religião encontram-se respostas opostas às dos católicos, uma vez que em todos os países são mais os que creem que a Igreja não responde às

necessidades espirituais do que os que creem o contrário, tendo sido reforçada esta posição no ano 2008, à exceção da Irlanda (de 67% passa a 43%) e Itália (de 52% passa a 43% em 2008). É importante sublinhar que os sem religião, tanto em 90 como em 2008, manifestam uma forte indecisão ao tratar esta questão, mais significativa que a dos católicos sobretudo em 90, pois 31% em 90 e 9% de indivíduos, em 2008, do Conjunto, não tomam uma posição sobre esta questão. A este propósito, salienta-se que, em 2008, apenas Irlanda e Itália assumem esta indecisão mais acentuada, uma vez que 4 em cada 10 irlandeses e 2 em cada 10 italianos sem religião não apresentam uma opinião sobre esta questão (cf.: G. 4.49.).
Analisando agora a opinião dos católicos tendo em conta a sua prática religiosa, denota-se alguns contrastes em relação às temáticas anteriores. Os indivíduos com prática regular mantêm a forte convicção de que a Igreja dá resposta aos diferentes problemas e, neste caso particular, às necessidades espirituais dos indivíduos (no Conjunto dos 8, em 90, falamos de 78% e, em 2008, de 82%). Esta subida é, entre todos os países, a mais acentuada em Portugal, manifesta em 12 pontos percentuais. É nos praticantes pouco assíduos que se verifica o contraste em relação às temáticas já tratadas anteriormente, uma vez que, em relação a esta questão, estes afirmam maioritariamente que a Igreja dá resposta às necessidades espirituais. Facto que se confirma observando o Conjunto dos 8, que em 90 eram 56%, passando a 60% em 2008. Esta ascensão deve-se a Itália, Áustria e Portugal, sendo este último o país em que mais se comprova o aumento dos que afirmam que a Igreja responde às necessidades espirituais (passa de 50% a 63% em 2008). Os não praticantes declaram que a Igreja não responde a essas necessidades; contudo, esta afirmação chega a representar mais de 50% da opinião dos não praticantes, já que, no Conjunto dos países, em 1990, estes eram de 45% e em 2008 passam a 52%. Contudo, há exceções, é o caso de Itália e Portugal que em 2008 são mais os não praticantes que manifestam que a Igreja dá resposta às necessidades espirituais do que o contrário, 52% e 39%, respetivamente. É também nestes dois países que a percentagem dos indecisos mais se destaca, 29% em Itália e 23% em Portugal (cf.: G. 4.49.).

Problemas sociais do seu país

De uma forma geral, os cidadãos declaram que a Igreja não dá respostas aos problemas sociais do seu país. Vê-se no Conjunto dos 8 países[49] a diferença

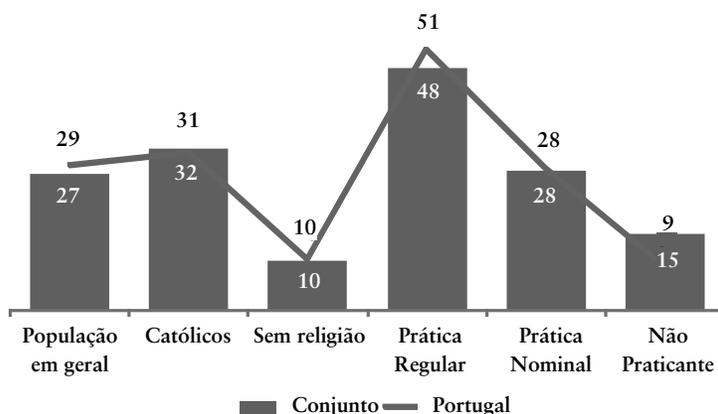
[49] Existem diferenças significativas entre esta resposta e os países: em 1990, $\chi2$ (7) = 249,57, p < 0,001, coeficiente de Contingência = 0,15 e em 2008, $\chi2$ (7) = 181,67, p < 0,001, coeficiente de Contingência = 0,13.

Gráfico 4.49.
Resposta da Igreja às necessidades espirituais, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, católica e sem religião.

entre as percentagens dos que dizem que a Igreja dá resposta (27% em 2008) e os que declaram que não dá (63% no mesmo ano). Esta diferença foi acentuada entre 90 e 2008, com um aumento de 12 pontos percentuais entre os que disseram que não responde a este género de problemas. Só em Itália é que o número dos que referem que a Igreja não responde aos problemas sociais não é maioritário (47% em 2008), sendo, ainda assim, o número mais elevado de respostas.
Analisando esta questão por idade, verifica-se que à medida que os indivíduos avançam na idade vão também reconhecendo de forma mais clara o papel interventivo da Igreja nestes problemas, ainda que em todos os grupos de idade sejam maioritários os que referem que a Igreja não responde aos problemas sociais (cf.: G. 4.50. e T. 1.33.).
Tanto os católicos como os sem religião partilham a posição de que a Igreja não soluciona os problemas sociais do país. Porém, entre estes os valores são diferentes. Os que se dizem sem religião, independentemente do país e ano, afirmam de uma forma mais convincente esse não (no Conjunto em 90 eram 60% e em 2008 passaram a 82%). Os católicos, por sua vez, respondem de uma forma mais expressiva em 2008 (no Conjunto dos países, o não passa de 49% em 90 para 57% em 2008), uma vez que, 20 anos, antes houve países como Polónia e Portugal em que o sim foi mais expressivo que o não (na Polónia 40% disseram que sim e 34% que não; em Portugal o sim e o

não apresentaram o mesmo valor de 38%). São também estes mesmos países que apresentam uma maior subida, entre 90 e 2008, dos que referem que a Igreja não responde a estes problemas (Polónia sobe 21 pontos percentuais e Portugal 20 pontos) (cf.: G. 4.50.).

Decompondo a opinião dos católicos segundo as práticas religiosas, constata-se que apenas os praticantes regulares afirmam em maior número que a Igreja dá resposta aos problemas sociais, à exceção da Irlanda e Polónia, que em 2008 declaram o contrário (47% e 44%, respetivamente, dizem que não). Nota-se que há um reforço deste sim entre 90 e 2008, para a qual contribuiu especialmente França (de 51% passa a 67%), Bélgica (de 42% passa a 50%) e Espanha (de 50% passa a 57%). Os praticantes nominais declaram maioritariamente que a Igreja não soluciona os problemas sociais do seu país, tendo mesmo esta opinião sido reforçada entre 90 e 2008 no Conjunto dos países (de 54% passa a 62%). Os não praticantes assumem a mesma posição dos nominais, mas com percentagens mais expressivas, passando de 69% em 90 para 77% em 2008 os que declaram que a Igreja não dá respostas aos problemas sociais do país (cf.: G. 4.50.).

Gráfico 4.50.
Resposta da Igreja aos problemas sociais do seu país, 2008

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral, católica e sem religião.

4.4. Interpretação da análise da dimensão religiosa

Para tentar responder aos objetivos a que nos propusemos, vamos agora analisar se a religiosidade dos nossos tempos está a dar lugar ao "afastamento" de manifestações religiosas públicas, ou se esta se está a tornar numa vivência de foro mais íntimo e privado. No fundo, o que se pretende analisar é se estamos a assistir à chamada *desinstitucionalização do religioso*, que mais não seria do que o apagão da religiosidade institucional.

Para procedermos a esta análise criou-se uma escala que permitisse medir a *religiosidade privada* e *pública*. A construção da religiosidade privada partiu da agregação de cinco indicadores: *a crença num Deus pessoal, a importância de Deus, o sentimento religioso, a frequência à oração e se se encontra consolo e fortaleza na religião*. Segundo alguns especialistas, entre eles Halman y Vloet (1994), estes indicadores são fiáveis na representação da *religiosidade privada*. Por sua vez, para determinar a medida da *religiosidade pública* agregaram-se outros cinco indicadores: *a prática religiosa, o grau de confiança na Igreja* e três indicadores que medem a relação com as celebrações religiosas no *momento do nascimento, do matrimónio e da morte*. É importante sublinhar que esta escala da *religiosidade pública* contempla naturalmente indicadores de uma religiosidade mais íntima: um indivíduo praticante, seja *regular* ou *nominal*, por regra geral, reza com frequência, crê num Deus pessoal, atribuiu importância a Deus na sua vida e encontra consolo e fortaleza na religião. Contrariamente a este, um indivíduo com a *religiosidade privada* apresenta exclusivamente estes parâmetros como definição do seu grau de religiosidade.

Os scores de ambas as medidas foram estimados através de uma análise fatorial. Ambas as medidas, tal como se esperava, estão positivamente correlacionadas, tanto em 1990 como em 2008, entre todos os países (Conjunto: tanto em 1990 como em 2008 $r = 0{,}76$; $p < 0{,}001$), o que representa que a maiores valores de uma escala correspondem maiores valores da outra. Este dado pressupõe que, quanto mais elevado é o nível de *religiosidade privada*, maior é o *nível da religiosidade pública* e vice-versa (cf.: G. 4.51.).

Observando o gráfico 4.52. pode verificar-se que, entre 90 e 2008, houve, no Conjunto dos 8 países, uma ligeira diminuição da *religiosidade privada e pública*. Esta diminuição manifesta-se na maioria dos países, salvo Itália e Portugal que veem ascender a sua religiosidade tanto *privada como pública*. Em Portugal esta ascensão é mais expressiva.

Em Portugal, tal como já se referiu, aumentou a religiosidade pública: apesar de se ter notado uma ligeira diminuição da prática religiosa (baixa em 6

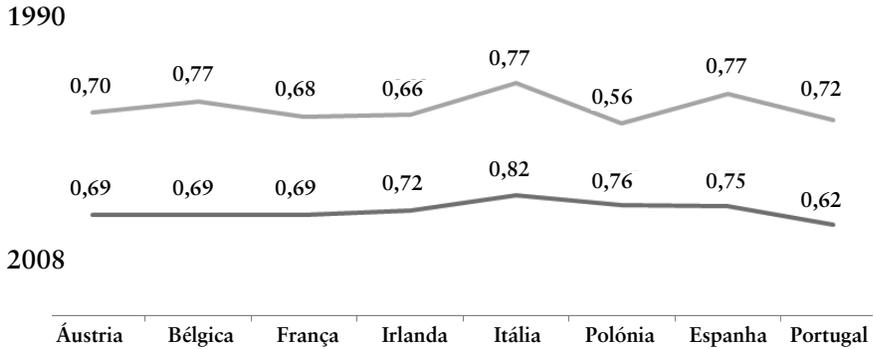
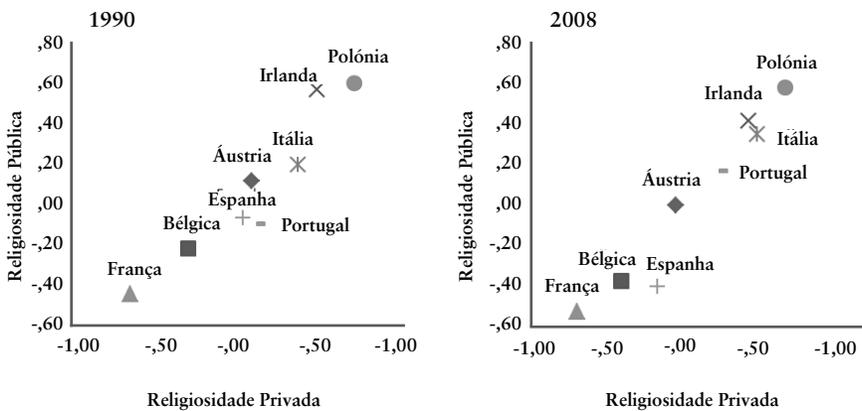
Gráfico 4.51.
Religiosidade privada e pública
(Coeficientes de correlação)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.

Gráfico 4.52.
Religiosidade privada e pública segundo o país
(Valores médios)

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.

pontos percentuais entre 1990 e 2008[50]), de se ter verificado um aumento significativo da confiança atribuída à Igreja (em 9 pontos percentuais), assim como uma ascensão da importância atribuída às celebrações de nascimento e da morte (em 9 e 8 pontos percentuais, respetivamente). Verificou-se também um aumento da religiosidade privada, para a qual contribuíram a ascensão da maioria das variáveis agregadas nesta religiosidade: a crença em Deus (entre 90 e 2008 sobe 1 ponto percentual), o sentimento religioso (sobe 5 pontos), a frequência à oração (sobe 18 pontos) e o consolo e fortaleza na religião (sobe 5 pontos percentuais). Apenas a variável importância atribuída a Deus não segue a mesma tendência que as demais que integram esta religiosidade.
Verificada esta ascensão da religiosidade privada e pública em Portugal entre 90 e 2008 – facto que se opõe à maioria dos países do nosso estudo – poderíamos perguntar: afinal quem são os protagonistas desta realidade?
Cruzando a religiosidade privada e pública com as variáveis sexo e idade, verifica-se que, entre 90 e 2008, houve um claro aumento da religiosidade, tanto entre os homens como entre as mulheres, nos diferentes grupos de idade. Contudo, o nível de religiosidade, tanto em 90 como em 2008, difere entre eles: por um lado, encontram-se as mulheres com 50 e mais anos como as mais religiosas; por outro, uma religiosidade mais diferenciada e laxa dos homens mais jovens. Nota-se ainda que, em 2008, a religiosidade das mulheres, independentemente das idades, apresenta valores mais altos que a dos homens[51], sendo que é entre as mais jovens que se verifica o maior aumento da religiosidade, contrariamente ao grupo das mulheres de 50 e mais anos que, em 20 anos, mantêm níveis similares de religiosidade (cf.: G. 4.53.).
Continuando a analisar esta mesma religiosidade (pública e privada), mas agora segundo a idade, sexo e nível educativo apenas no ano 2008[52], verifica-se que os indivíduos com ensino superior são os menos religiosos (com maior predomínio dos homens), sendo que os que têm o ensino básico os mais religiosos (com maior incidência das mulheres). Os indivíduos com o ensino secundário (tanto homens como mulheres) apresentam, na sua generalidade, um nível de

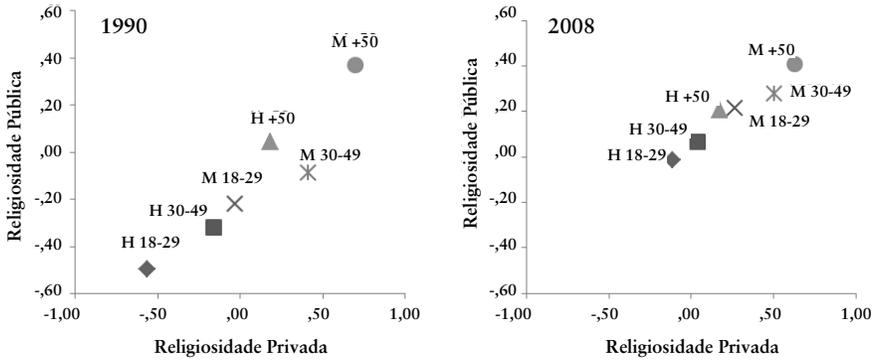
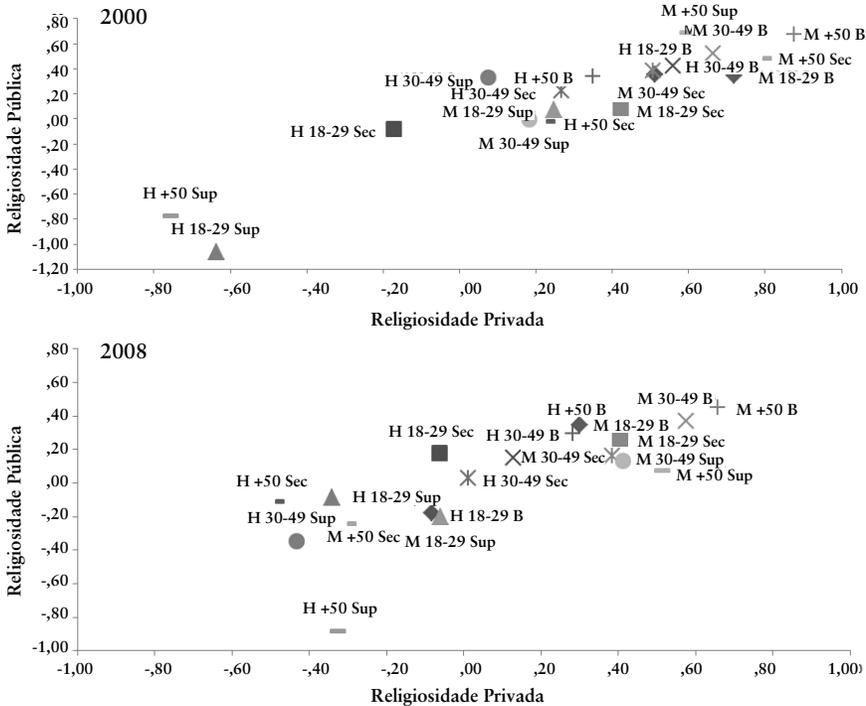
[50] Considerou-se "prática religiosa" a junção da *prática regular* e *nominal*.
[51] Os resultados de uma análise de variância (ANOVA) revelam que o efeito principal do sexo e idade são significativos: em 1990 na religiosidade privada $t_{sexo}(1.048) = -10,01$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,09$; $F_{idade}(2,1.049) = 65,25$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,11$; na religiosidade pública $t_{sexo}(1.119) = -5,30$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$; $F_{idade}(2,1.120) = 37,88$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,06$ e em 2008 na religiosidade privada $t_{sexo}(1.365) = -9,91$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,07$; $F_{idade}(2,1.366) = 10,43$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; na religiosidade pública $t_{sexo}(1.456) = -4,51$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{idade}(2,1.456) = 3,92$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$.
[52] Consideramos apenas a análise referente ao ano 2008, uma vez que a variável relativa ao *nível educativo* do EVS de 1990 não permite, pela forma como está elaborada, a comparação com a do ano de 2008.

religiosidade médio[53] e entre estes são as mulheres e os homens mais velhos os que apresentam níveis de religiosidade mais baixo (cf.: G. 4.53.).

Esta análise permite afirmar que a hipótese do "afastamento" do *religioso* em Portugal para o mundo do *irreligioso* não é real, posto que o que sucede é uma metamorfose na forma como se assiste e se compreende o fenómeno da religiosidade. Vejamos um pouco melhor: a irreligiosidade, pelo menos nos 20 anos compreendidos entre 90 e 2008, não é expressiva entre os portugueses, bem pelo contrário, há indicadores, tal como já se referiu, que mostram que este fenómeno tem vindo a diminuir, uma vez que, neste período, entre outros indicadores, aumenta o sentimento religioso (de 68% passa a 73% em 2008); a pertença a uma religião (de 72% a 81%); a crença em Deus (de 80% a 81%); a muita ou bastante importância atribuída à religião na vida dos indivíduos (de 56% a 57%).
Posto que os dados empíricos nos revelam uma religiosidade expressiva entre os portugueses, é importante agora conhecer as suas diferentes *formas e práticas*. Deste modo, procedeu-se à agregação de três diferentes indicadores, representativos das formas de religiosidade acima mencionadas: por um lado, recorremos ao *sentimento religioso*, que se apresenta como um bom indicador para medir a religiosidade privada; por outro, utilizamos as diferentes *práticas religiosas*, posto que, tal como se referiu ao longo do trabalho, continuam a ser um importante medidor da religiosidade pública; finalmente, agregamos a *posição religiosa* já que é um indicador que mede tanto a religiosidade privada como a pública.
A relação entre estas três variáveis deu origem a oito novas dimensões de religiosidade, que integram não só os indivíduos que se declaram não religiosos, como também as formas mais expressivas de religiosidade da população[54]. Desta forma, e seguindo esta tipologia (que é uma possível, mas não a única leitura dos dados), os portugueses, em 2008, são em maior número *pouco*

[53] Tal como no sexo e na idade, os resultados de uma análise de variância também revelam que há diferenças no nível de ensino: em 2000 na religiosidade privada $F(2{,}898) = 50{,}27$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}10$; na religiosidade pública $F(2{,}956) = 45{,}07$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}09$ e em 2008 na religiosidade privada $F(2{,}1.363) = 16{,}23$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}02$; na religiosidade pública $F(2{,}1.453) = 15{,}82$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}02$.
[54] As *novas dimensões da religiosidade* foram elaboradas da seguinte forma: a dimensão "praticante" está constituída pelos católicos, praticantes regulares e com sentimento religioso; "pouco praticantes" por católicos, praticantes nominais e com sentimento religioso; "prática social" por católicos, praticantes nominais e sem sentimento religioso; "religioso desinstitucionalizado" por católicos, não praticantes e com sentimento religioso; "indiferentes" por católicos, não praticantes e sem sentimento religioso; "religioso aclesial" por sem religião e com sentimento religioso; "ateu" sem religião e ateu; "outra religião", aqueles que disseram que tinham outra religião.

Gráfico 4.53.
Religiosidade privada e pública em Portugal
(Valores médios)

Segundo o sexo e a idade

Segundo o sexo, a idade e o nível de escolaridade

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População geral de Portugal.

praticantes (45%), ou seja, dizem-se católicos, com sentimento religioso e com prática pouco regular; a estes, mas em menor número, seguem-se os *praticantes* (21%) que são católicos, com sentimento religioso e com prática regular. Comparando os dados apresentados com os de 90, denota-se que os portugueses mantêm a sua religiosidade, mas diferem na sua prática religiosa, já que, entre 90 e 2008, há uma descida dos praticantes em 16 pontos percentuais, que maioritariamente passaram a pouco praticantes (de 32% passa a 45%). Esta tendência manifesta em Portugal, apenas se verifica também em Itália e Polónia (cf.: Q. 4.54. e T. 1.34.).

A dimensão do *religioso desinstitucional* – que compreende os católicos não praticantes que se declaram religiosos – apresenta-se em 2008, em Portugal, como a terceira dimensão mais expressiva, com 8%, tendo aumentado em 4 pontos percentuais entre 90 e 2008.

As demais dimensões apresentam valores pouco significativos, de modo que não mereçam aqui um comentário (cf.: Q. 4.54. e T. 1.34.).

Estas novas dimensões de religiosidade corroboram o anteriormente referido, na medida em que demonstram que em Portugal não se está a assistir a um fenómeno de *irreligiosidade*, senão a uma certa *desinstitucionalização* com marcas próprias dos tempos modernos, posto que há indivíduos que, tendo-se desvinculado parcialmente da prática religiosa, vivem uma religiosidade institucional cada vez mais descomprometida, não se afastando, todavia, do sentimento religioso, tal como se pode comprovar no quadro abaixo referenciado (cf.: Q. 4.54. e T. 1.34.).

Ao comparar a realidade religiosa portuguesa com a dos demais países, nota-se, ao contrário de Portugal, uma leve tendência para a *irreligiosidade* (já que há um aumento no Conjunto, entre 90 e 2008, de 3 pontos percentuais entre os *ateus*), mas sobretudo um aumento dos que professam *outras religiões* (aumentando em 5 pontos, entre 90 e 2008). França é o país que mais contribui para a primeira teoria, vendo aumentar em 11 pontos percentuais o seu número de ateus; por outro lado, é em Espanha que se verifica o maior aumento dos que professam outras religiões, passando de 1% em 90 para 22% em 2008 (cf.: T. 1.34.).

Além destes dois comportamentos, merece também ser realçada a visível marca do afastamento do *religioso institucional*, já que se verifica em todos os países uma diminuição dos indivíduos *praticantes*, bem evidente na descida destes em 14 pontos percentuais, entre 90 e 2008, no Conjunto dos países. Descida que na generalidade dos países não é recuperada no aumento dos *pouco praticantes,* que sobem apenas 3 pontos percentuais no Conjunto dos países.

Quadro 4.54.
Dimensões da religiosidade: quadro de correspondências, Portugal, 2008

DECLARAM-SE:		**Uma pessoa religiosa**	**%**	**Uma pessoa não religiosa**	**%**	**Um ateu convicto**	**%**
Católico	**Prática frequente**	Praticante	21				
	Prática nominal	Pouco praticante	45	Praticante social	7		
	Não praticante	Religioso desinstitucional	8	Indiferente	3		
Sem religião		Religioso aclesial	6			Ateu	6
Outra religião		6					

Fonte: EVS. Elaboração própria, reagrupando categorias, a partir das variáveis: "posição religiosa", "assistência aos serviços religiosos" e "sentimento religioso".
Nota: Os valores apresentados respeitam a regra dos arredondamentos, que explica que no quadro se ultrapasse os 100%.
Base: População geral portuguesa.

O fenómeno que temos vindo a analisar do *crescimento da desinstitucionalização* que, como já se descreveu, é mais expressivo em alguns países que outros, tem ocultas algumas estruturas ou sensibilidades sociais que configuram não só as mentalidades dos indivíduos, mas também a sua religiosidade. Para o demonstrar, recorremos a algumas variáveis que fomos apresentando ao longo deste estudo e que podem manifestar novas tendências dos tempos modernos, substituindo, em alguns casos, a institucionalidade católica. Para tal, recorremos às variáveis que revelam a confiança nas instituições, a pertença a organizações e o trabalho de voluntariado.
Em Portugal, tal como se referiu, a *confiança na Igreja* aumentou entre 90 e 2008 (passou de 56% para 65%), tendo-se dado este aumento também nas demais instituições. A *pertença às organizações*, entre os portugueses, diminui neste mesmo período, de 36% passa a 20% em 2008. A diminuição na *pertença a organizações da Igreja ou religiosas* (de 11% passa a 4% em 2008), já apresentada neste estudo, é também acompanhada pelo afastamento dos portugueses das demais organizações, tal como das organizações desportivas ou recreativas (de 14% passa a 5%) e das organizações de atividades educativas e culturais (de 8% passa a 4%), estando estas entre

as organizações que mais indivíduos acolhem. Por sua vez, o *trabalho de voluntariado* segue a mesma tendência que a pertença às organizações, já que, o número dos portugueses que se apresentou como voluntário em algumas organizações baixa de 19% em 90 para 14% em 2008, diminuição que se verifica não só entre as organizações da Igreja, mas também nas demais organizações que tratamos neste estudo (cf.: T. 1.24./71./72./75./76.).

A realidade apresentada, a partir destes indicadores, permite-nos apontar que a desinstitucionalização manifesta em Portugal, não se pode explicar exclusivamente a partir da relação que os indivíduos mantêm com a Igreja, uma vez que, depois de examinada a *confiança*, a *pertença* e o *voluntariado* na Igreja e nas demais instituições ou organizações, verifica-se que a mudança de comportamento e de mentalidade – de "aproximação" ou de "afastamento" – em relação à Igreja é acompanhada por mudanças similares nas demais instituições ou organizações. Por isso, não se pode falar somente de uma *desinstitucionalização religiosa*, mas, a nosso ver, há como que uma *desinstitucionalização cultural*.

É importante salvaguardar que os indicadores selecionados não são os únicos possíveis para esta análise, mas os que julgamos ser os mais indicados para este estudo.

Os dados apresentados permitem gizar uma leitura, ainda que não conclusiva: a tendência de desinstitucionalização que se verifica entre os portugueses não se pode explicar tão-somente pelo sentimento ou relação destes com a Igreja Católica, mas deve ser interpretada à luz das mudanças que ocorrem nos tempos modernos que convocam outras mentalidades, isto é, os indivíduos afastam-se cada vez mais do que é institucional ao introduzir-se numa vivência mais interior ou individualizada, tanto no que se refere à dimensão cultural, social, como religiosa. Esta questão será, todavia, melhor aprofundada no capítulo que se segue – "Análise da dimensão sociocultural" – no qual se procurará estudar e analisar os valores e mentalidades que configuram os tempos modernos.

Capítulo V. Análise e interpretação dos dados: dimensão sociocultural

Nos capítulos precedentes procedeu-se à análise da religiosidade portuguesa contrapondo-a à religiosidade de outros países, observando a *posição* e a *prática religiosa*, as *crenças*, o *sentimento religioso*, a *confiança na Igreja*, o *trabalho voluntário* e outras dimensões analíticas. No capítulo que agora se inicia, propõe-se a análise da dimensão sociocultural, de forma a conhecer o contexto sociocultural em que a mesma religiosidade se manifesta, para assim melhor se compreender o momento que nos é dado viver.

Deste modo, com a análise das novas estruturas e contextos socioculturais pretende-se vislumbrar e explicar melhor (no próximo capítulo) as novas sensibilidades com que a religiosidade se tem vindo a revestir na contemporaneidade.

Admitimos como pressuposto que não é apenas o catolicismo que se encontra em mutação (realidade que configura esta investigação), mas todo o fenómeno religioso e, com ele, toda a sociedade. Ao tentarmos compreender, por exemplo, o porquê da diminuição da religiosidade institucional, provavelmente, só se encontrará a resposta a partir da análise do contexto sociocultural. Desta forma, o estudo desta dimensão levar-nos-á a compreender as mudanças pelas quais a religião tem passado e as formas que no presente tem assumido.

Poder-se-ia, então, perguntar, que valores estão a emergir na sociedade moderna e, consequentemente, que dimensões socioculturais originam a situação religiosa contemporânea?

Não se trata neste momento de entrarmos numa discussão acerca do percurso que a sociedade presente tem seguido. Mas, a partir dele compreender-se-á melhor que as sociedades industriais ditas avançadas conheceram um processo de convergência cultural marcado por duas fortes tendências, que julgamos inseparáveis: por um lado, a crescente *autonomização individual* (Ester, Halman y De Moor, 1994), por outro, a emergência, segundo a tese de Inglehart, da ascensão dos *valores pós-materialistas*, que recaem sobretudo sobre as gerações mais jovens, com mais estudos e com níveis socioeconómicos mais diferenciados.

Pensamos, assim, que ambas as teses são inseparáveis porque, tal como se referenciou no enquadramento teórico deste estudo, se a hipótese da individualização está correta, esperar-se-á uma sociedade moderna que se define não só pela autonomia pessoal, mas pela busca da autorrealização e, como postula Inglehart, ambas as posições – autonomia e autorrealização – expressam valores tipicamente pós-materialistas, próprios das sociedades avançadas, baseadas mais em ideias de autorrealização e participação (pós-materialismo) do que de sobrevivência e bem-estar económico (materialismo).

Estas mudanças, segundo Inglehart, estão vinculadas à necessidade de segurança (1977: 21 e ss) que, nas sociedades tradicionais, foi provida sobretudo pela religião e por normas culturais rígidas. Paradoxalmente a estas sociedades (materialistas), nas sociedades mais desenvolvidas, de valores predominantemente pós-materialistas, espera-se não só uma remodelação sociocultural, como também uma metamorfose de toda a expressão religiosa. Neste contexto, parte-se da perspetiva de que as mudanças que se produziram no sistema sociocultural levam a mudanças individuais que, por sua vez, assumem repercussões na estrutura social e, consequentemente, na religião e suas expressões.

Se a teoria de Inglehart parece descrever bem o processo de mudança de valores – que tem a sua origem na prosperidade sem precedentes, experimentada pelos países ocidentais a partir da II Guerra Mundial (Inglehart, 1977: 20-24) – esta mesma teoria não se mostra adequada para explicar como se produziu a mudança dos valores; isto é, fica-se por resolver o porquê e como se transmitem os novos valores entre os indivíduos de diferentes sociedades, ou, até mesmo, dentro da mesma sociedade.

Pretendendo responder a estas questões, recorrer-se-á, num terceiro momento, à teoria da *posição social* de Galtung que nos explicará o porquê e como os valores pós-materialistas se transmitem desde os grupos sociais mais centrais até aos mais desfavorecidos.

De acordo com estas abordagens, que tratam de pôr em relação a individualização, o materialismo/pós-materialismo e a posição social, é possível estabelecer algumas hipóteses a este respeito, partindo de dados empíricos, que se encontram disponíveis nos inquéritos do EVS de 1990 e 2008.

De um modo mais específico, pode esperar-se a confirmação das seguintes hipóteses:

O processo da individualização deve-se a efeitos geracionais e não a efeitos de ciclo de vida;

Quanto maior é a adesão aos valores pós-materialistas, maior é a aceitação dos valores mais orientados para o individualismo, sendo que a adesão aos valores materialistas é maior entre os indivíduos que assumem valores mais tradicionais;

Os valores pós-materialistas estão presentes em maior medida entre as pessoas de alta posição social (correspondente ao centro social), enquanto os valores materialistas estão entre as pessoas de baixa posição social (correspondente à periferia social).

5.1. Análise da individualização

Para o propósito desta análise, mais importante que mostrar o processo histórico de como se chegou à autonomização do indivíduo – para o qual necessitaríamos retroceder até finais dos anos sessenta e princípios dos setenta para compreender a mudança dos comportamentos (Houellebecq, 1999: 50) – é centrar a atenção na forma como o processo de individualização se tem vindo a desenvolver e a ganhar espaço nas sociedades mais avançadas, bem como nas gerações mais jovens.

De forma a operacionalizar esta perspetiva, recorrer-se-á a uma bateria de indicadores que julgamos capaz de representar o conceito de individualização. Para além disso, posto que o objetivo era o de encontrar indicadores comuns tanto ao ano de 1990 como ao de 2008, a solução encontrada não contemplou outros indicadores possíveis de análise, apesar de alguns dos indicadores rejeitados se apresentarem mais idóneos para medir a individualização. Deste modo, a solução proposta não é, pelo certo, a única possível, mas uma entre outras para testar a hipótese avançada.

Como indicadores para medir a individualização utilizou-se a bateria das respostas que identificam, de uma maneira geral, os grandes espaços de valores em que se movem os indivíduos e que se manifestam como grandes objetivos na vida, os quais se aproximam aos que Rokeach (1973) apelidou como valores finais (Rokeach's Value Survey, RVS)[55]. Questionou-se, assim, os indivíduos sobre quais as qualidades que podem ser ensinadas às crianças em casa[56], indicadores que podem representar, deste modo, os valores que os indivíduos consideram essenciais para a vida.

Encontrada a pergunta que poderia representar a individualização, submeteu-se a bateria de respostas a uma análise fatorial de componentes

[55] O RVS contém *18 valores instrumentais* e *18 terminais*, os quais devem ser hierarquizados pelos indivíduos como princípios-guia das suas vidas (Rokeach, 1973). Segundo Rokeach, os valores sociais são fundamentais na organização dos sistemas crenciais dos indivíduos (Rokeach, 1979: 1-11; Pereira, C.; Camino, L.; Costa, J. 2005: 16-19).

[56] Das 11 hipóteses, o indivíduo poderia escolher até um máximo de 5. As hipóteses eram as seguintes: ter boas maneiras, ser independente, ser trabalhador, sentido de responsabilidade, ter imaginação, ser tolerante e respeitar os outros, ser poupado, ser determinado e perseverante, ter fé religiosa, não ser egoísta e, finalmente, ser obediente. As respostas podiam variar entre 0 (não mencionado) e 1 (importante).

principais, verificando-se a polarização de dois diferentes eixos. Para tal, recorreu-se à rotação Varimax, a qual minimiza o número de variáveis que têm saturações altas em cada fator, reforçando a tendência para que se formem componentes não correlacionados, e forçamos a construção de uma solução com apenas um fator, possibilitando, assim, a comparação entre os 9 casos (8 países mais o Conjunto) (cf.: Q. 5.1.).

Como é bem percetível na fatorial realizada a partir do Conjunto dos países, tanto em 90 como em 2008, existe uma clara polarização dos valores, os quais se agregam, por um lado, em torno de princípios tradicionais (pontuações negativas), por outro, em torno de princípios que expressam a individualização (pontuações positivas).

De entre estes 11 "valores finais", que refletem os valores de Rokeach, pode observar-se que, em 90, a *Obediência e a Fé* são os valores que melhor definem os *princípios tradicionais* frente à *Independência e Determinação* que melhor expressam os *valores da individualização*. Duas décadas mais tarde, verifica-se que se mantém a mesma tendência formada em 90, reafirmando-se os mesmos valores definitórios dos princípios tradicionais e da individualização (cf.: Q. 5.1.).

Quadro 5.1.
Análise Fatorial Individualização *vs*. Princípios tradicionais

		Conjunto		Portugal	
		1990	**2008**	**1990**	**2008**
Valores tradicionais	Obediência	-0,51	-0,55	-0,52	-0,56
	Fé religiosa	-0,43	-0,41	-0,43	-0,41
	Trabalhador	-0,40	-0,23	-0,50	0,51
	Poupado	-0,38	-0,41	-0,51	-0,01
	Boas maneiras	-0,35	-0,30	-0,45	-0,30
Valores de Individualização	Altruísmo	0,11	-0,02	0,28	-0,54
	Tolerância	0,22	0,24	0,37	0,06
	Responsabilidade	0,34	0,37	0,36	0,46
	Imaginação	0,45	0,39	0,38	-0,07
	Determinação	0,48	0,42	0,54	0,21
	Independência	0,60	0,57	0,57	0,67

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.

A partir desta análise fatorial, é notória a presença de valores que contrastam dois polos distintos, os quais definem princípios tradicionais e, por oposição, princípios de individualização. É a partir desta polarização de valores que se elaborará o *índice de individualização*, que tem por base o princípio da *Obediência e da Fé Religiosa* (valores tradicionais), frente ao princípio da *Independência e Determinação* (valores da individualização).

Deste modo, partiu-se do princípio de que para os pais é mais importante ensinar às crianças a obediência e a fé religiosa do que a independência e determinação[57]. De acordo com este método, observou-se que os países do nosso estudo apresentam diferenças em relação a estes valores[58]. Tanto em 90 como em 2008, Áustria é o país que apresenta o maior grau de individualização (em 90 com 3,7 e em 2008 com 3,8, numa escala de 1 a 5 pontos); e, no polo oposto, com valores mais tradicionais, encontra-se, em 90, a Polónia (1,8) e, em 2008, Irlanda (2,5) (cf.: Q. 5.2.).

Destaca-se, para além disso, dois diferentes grupos nos países em análise: em 90, encontra-se Áustria como o único país com valores superiores à média da escala (3), identificando-se com valores mais individualistas, sendo que todos os outros países se encontram abaixo da média da escala o que representa valores mais tradicionais. Em 2008, mantem-se esta mesma divisão, sendo Áustria e França os países mais individualizados e Irlanda e Polónia os que mais se identificam com valores tradicionais (cf.: Q. 5.2.).

Também se pode verificar que, em 20 anos, ainda que mantendo valores abaixo da média da escala, há uma ligeira subida, na maioria dos países, para valores individualizados e a consequente diminuição dos valores tradicionais, salvo Bélgica que vê aumentar os seus valores tradicionais (de 2,9 para 2,7) (cf.: Q. 5.2.).

Portugal, entre os 8, é o segundo país, depois da Polónia, que mais vê aumentar o seu grau de individualização, passando de 2,3, em 1990, para 2,9, em 2008. Não obstante a subida para valores mais individualizados na maioria dos países, entre 90 e 2008, merece ser observado o facto de que os valores pouco expressivos desse aumento não transparecem de todo, a nosso ver, o nível de desenvolvimento sociocultural que a globalização tem impulsionado nas últimas décadas. Este facto pode querer manifestar que a sociedade continua a valorizar em termos educacionais princípios mais tradicionais, como fundamento de todo o percurso de vida.

[57] O *índice da individualização* calcula-se diretamente com as variáveis *Fé Religiosa, Obediência, Independência e Determinação*, sempre que as quatro tenham resposta válida. Podendo variar entre 1 e 5, em que os valores mais baixos representam *maior tradição* e os mais altos *elevada individualização*.

[58] Em 90 F (7, 6.229) = 118,44, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,12$; em 2000 F (7, 4.966) = 84,25, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,11$ e em 2008 F (7, 4.058) = 37,22, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,06$.

Quadro 5.2.
Índice de Individualização, por país

	1990	2008	Diferença 1990-2008
Áustria	3,67	3,79	0,13
Bélgica	2,90	2,65	-0,25
França	2,61	2,97	0,37
Irlanda	2,44	2,52	0,08
Itália	2,33	2,66	0,33
Polónia	1,79	2,63	0,84
Espanha	2,27	2,74	0,47
Portugal	2,25	2,89	0,64
Conjunto	2,53	2,86	0,34

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população por país.

A partir da realidade portuguesa, vejamos agora quem são os indivíduos que mais se identificam com ambas as realidades.
Observando os comportamentos das diferentes gerações, verifica-se que, entre 90 e em 2008, há uma tendência para o aumento dos valores mais individualizados entre todas as gerações, ainda que seja evidente a diferença entre as gerações mais velhas, com valores mais tradicionais, e as gerações mais jovens, com a predominância de valores mais individualizados.
A análise do comportamento das gerações permite ainda notar que os valores recebidos pelos indivíduos permanecem ao longo da vida, não obstante o seu envelhecimento, o que demonstra que esta diferenciação não se deve a efeitos de ciclo de vida, mas a efeitos geracionais, isto é, a hipótese geracional remete à relativa permanência das prioridades valorativas nas diferentes gerações (cf.: Q. 5.3.).
Como se pode observar no quadro 5.3., em Portugal não há diferenças significativas no grau de individualização entre homens e mulheres[59]. Tanto em

[59] Em 90, $T_{Conjunto}(6.229) = 3{,}35$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}07$; $T_{Portugal}(637) = -0{,}10$, *ns*, e em 2008, $T_{Conjunto}(4.057) = 1{,}82$, *ns*; $T_{Portugal}(584) = 1{,}82$, *ns*.

90 como em 2008, ambos se identificam mais com os valores tradicionais, pois encontram-se abaixo do grau médio da escala (3). Ainda assim, vale a pena ressaltar que, neste mesmo período, tanto entre os homens como entre as mulheres se regista um aumento de valores mais individualizados.
A tendência manifestada em Portugal também está presente entre os homens e mulheres do Conjunto dos países (cf.: Q. 5.3.).

Quadro 5.3.
Índice de Individualização, segundo *cohortes* geracionais e sexo

		Portugal			Conjunto		
		1990	2008	Diferença 90/2008	1990	2008	Diferença 90/2008
Cohortes	**1907-20**	1,76	a)	---	1,88	2,19 b)	0,31
	1921-40	1,92	2,37	0,45	2,18	2,20	0,01
	1941-50	2,18	2,50	0,31	2,62	2,62	0,00
	1951-60	2,60	2,81	0,21	2,85	3,00	0,16
	1961-70	2,45	2,92	0,47	3,02	3,04	0,01
	1971-81	3,18	3,13	-0,05	2,92	3,11	0,20
Sexo	**Homem**	2,24	2,98	0,74	2,66	2,91	0,25
	Mulher	2,25	2,76	0,50	2,41	2,82	0,41

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.
Nota: **a**) Não são apresentados valores referentes a 2008, uma vez que em Portugal não foram inquiridos indivíduos desta geração. **b**) Este valor não contempla os valores referentes a Portugal.

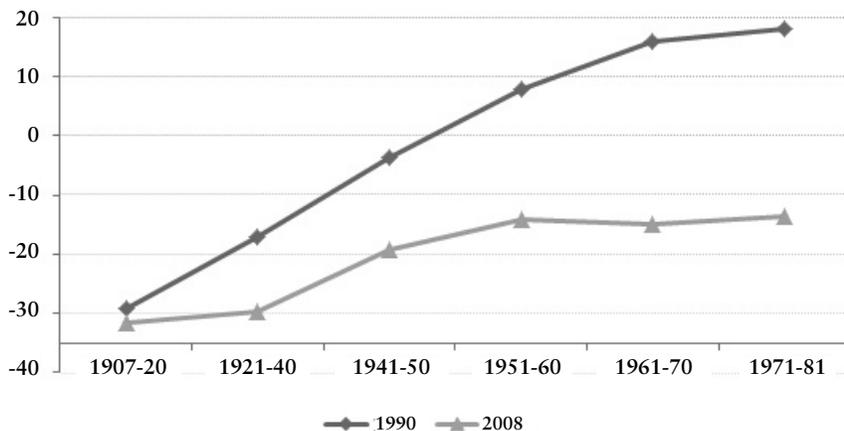
5.2. Análise do materialismo/pós-materialismo

Tal como já se havia mencionado no capítulo da metodologia, uma vez que neste estudo se pretende proceder a uma análise longitudinal, recorrer-se-á à análise da escala de materialismo/pós-materialismo a partir da bateria de quatro indicadores e não de doze, posto que, apesar de no EVS de 1990 se

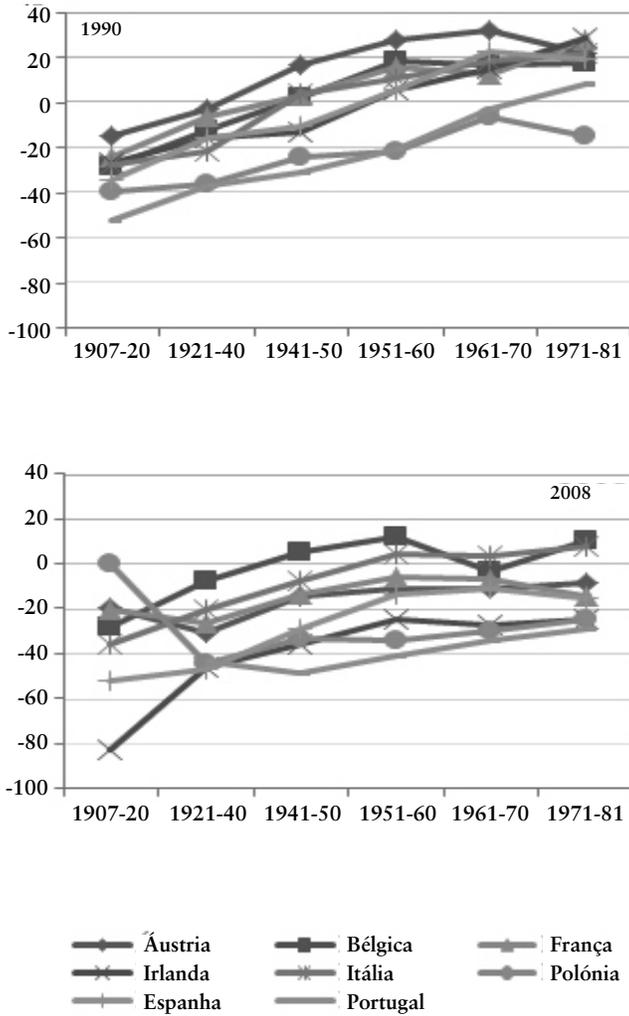
considerar a bateria de doze indicadores, no EVS de 2008 só se incluiu a escala dos quatro itens originais. Para além disso, deve assinalar-se a este respeito que há evidência empírica que mostra que os quatro indicadores originais são os que melhor descriminam os valores materialistas dos pós-materialistas (Díez Nicolás, 2000: 287-288).
Perguntou-se aos entrevistados, entre os quatro objetivos (*goals*) mais importantes para o seu país, qual era na sua opinião o que considerava mais importante para alcançar nos próximos anos, e qual o segundo mais importante.
Os quatro itens propostos eram os seguintes:

- Manter a ordem no país;
- Dar às pessoas mais oportunidades de participar nas decisões políticas importantes;
- Combater a subida de preços;
- Proteger a liberdade de expressão.

Os indivíduos que optaram pela primeira e terceira opção (segurança física e económica) são classificados como *materialistas*; enquanto os que preferiram a segunda e a quarta opção (de pertença e liberdade intelectual) são interpretados como *pós-materialistas*. Os que optaram por um item materialista e um pós-materialista são caracterizados como *mistos*. Deste modo, uma vez que cada indivíduo podia selecionar dois itens, construíram-se seis combinações possíveis finais: 1 e 3 (materialismo); 2 e 4 (pós-materialismo); 1 e 2, 1 e 4, 2 e 3 ou 3 e 4 (mistos).
Passando a analisar a escala materialismo/pós-materialismo no Conjunto dos 8 países em estudo, verifica-se que as gerações mais velhas são as que evidenciam em maior escala os valores materialistas (pelo menos até à geração nascida na década de 40). Facto que não é de estranhar, posto que estas gerações viveram uma época histórico-cultural fortemente marcada pela insegurança, proveniente de guerras sucessivas e, consequentemente, pela instabilidade económica proveniente de todo esse contexto. Da observação desta realidade, emana e comprova-se a hipótese a que Inglehart apelidou de "escassez" (Inglehart, 1977: 21 e ss).
Ultrapassada esta realidade histórico-social, as sociedades entraram num processo de veloz desenvolvimento, o qual conduziu a uma maior segurança tanto física como económica. Daí que as gerações mais jovens (essencialmente a partir da geração nascida na década de 50), seguras dos bens essenciais, assinalem outras prioridades, diferentes das de seus pais, valorizando mais o bem-estar, o ócio, a autorrealização, etc., que não são mais do que os valores pós-materialistas. De acordo com estas mudanças geracionais,

Gráfico 5.4.
Pós-materialismo, no Conjunto, segundo as gerações
(Diferenças de percentagens)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto dos 8 países.
Nota: **a**) Diferença entre as percentagens de pós-materialistas e materialistas para cada um dos 6 grupos geracionais em 1990 e 2008; **b**) Os NN referentes ao Conjunto país estão disponíveis na Tabela 2.4. **c**) Em 2008, os valores relativos à geração 1907-20, não contemplam dados referentes a Portugal.

comprova-se a hipótese da "socialização" (Inglehart, 1977: 33). (cf.: G. 5.4. e T. 2.4.).
Tal como nos mostra o Gráfico 5.4., onde se evidencia os dados do Conjunto, há claras diferenças nas prioridades valorativas apresentadas entre as gerações mais jovens e as mais velhas. Esta diferenciação deve-se, tal como já se assinalou, ao diferente contexto em que ambas as gerações se socializam. Contudo, ao observar as mesmas gerações em 90 e em 2008, constata-se um acentuado retrocesso dos valores pós-materialistas nas gerações mais jovens, tal facto pode dever-se à recessão económica que a União Europeia tem vindo a sofrer, o que poderá estar na origem de alguma insegurança ou instabilidade entre as gerações em idade ativa.
Observando esta mesma realidade pelos países do nosso estudo, corrobora-se, tanto em 90 como em 2008, que as gerações mais jovens orientam-se em maior medida para os valores pós-materialistas do que as mais velhas. Em 90, é entre os indivíduos nascidos na década de 40 e 50 que os valores pós-materialistas superam os materialistas, salvo Polónia e Portugal. Em 2008,

Gráfico 5.5.
Pós-materialismo, por país, segundo as gerações
(Diferenças de percentagens)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.
Nota: a) Diferença entre as percentagens de pós-materialistas e materialistas para cada um dos 6 grupos geracionais em 1990 e 2008; **b**) Os NN referentes a cada país estão disponíveis na Tabela 2.4. **c**) Em 2008, não se apresentam valores referentes à geração nascida em Portugal, entre1907-20, uma vez que não foram inquiridos indivíduos desta geração.

tal facto não se verifica, já que, em todos os países, a linha de crescimento do pós-materialismo baixa em todas as gerações, à exceção de Itália e Bélgica, em que a geração mais jovem atribui maior peso aos valores pós-materialistas (cf.: G. 5.5. e T. 2.4.).

Analisando a situação concreta de Portugal, observa-se que, enquanto em 90 apenas a geração nascida na década de 70 apresenta valores pós-materialistas superiores aos materialistas, em 2008, todas as gerações apresentam valores predominantemente materialistas, o que faz com que Portugal (à exceção da Polónia, apenas em 90) se torne o país com a maior percentagem de indivíduos materialistas (34% em 90 e 40% em 2008) e, consequentemente, com o menor número de pós-materialismo (12% em 90 e 5% em 2008) (cf.: G. 5.5. e T. 2.4.).

Dito isto, compreende-se que é notória a diferença entre a atitude de Portugal e dos demais países perante a forma como se interiorizaram os valores pós-materialistas. Esta diferença pode dever-se a duas distintas realidades: por um lado, ao observar os dados do ano de 90, sabemos que Portugal não acompanhou o nível de desenvolvimento dos demais países, pelo facto do nível alto de materialismo traduzir uma realidade socioeconómica vivida pelos portugueses até à década de 70. Recorde-se que Portugal viveu em conflito a década de 60 e inícios da de 70 (guerras coloniais), facto que não proporcionou a prosperidade dos valores pós-materialistas, uma vez que a segurança física e económica não estavam totalmente adquiridas. Tal realidade faz com que o crescimento económico efetivo português não acompanhe o desenvolvimento verificado nos demais países europeus do nosso contexto geocultural. Por outro lado, observa-se que a geração mais jovem, a nascida na década 70 – que deixa de ter razões para se preocupar com a sua segurança (já que vive num ambiente sociocultural mais estável) – inicia a aceleração de um processo de mudança para valores pós-materialistas, bem percetível nos dados do inquérito de 90. Apesar desta realidade, verifica-se, em 2008, nesta mesma geração (a mais jovem), um atraso deste processo de mudança, fazendo com que todas as gerações se tornem mais materialistas que pós-materialistas. Esta realidade pode dever-se ao facto desta geração – que se encontra numa das fases da vida mais ativa, já muitas vezes com a família estruturada – ser a que mais sente a instabilidade económica verificada na União Europeia e, consequentemente, em Portugal[60] (cf.: G. 5.5. e T. 2.4.).

[60] André Freire (2003: 304-310) explora esta temática, ainda que os países com que se compara Portugal são diferentes dos do nosso estudo.

Partindo do exposto, corrobora-se, assim, em todos os países desta investigação a hipótese da "socialização", admitindo que a mudança de valores para uma orientação *pós-materialista* deve-se, sobretudo, a uma mudança geracional e não ao efeito de período. Tal facto, é ratificado pelas correlações negativas entre *pós-materialismo* e *gerações*, relação que se observa seja qual for o nível geral de pós-materialismo numa sociedade, que para o caso português se verifica nas relações negativas e estatisticamente significativas (em 90, $r = -0{,}26$, e, em 2008, $r = -0{,}11$, para ambos os casos $p < 0{,}001$) (cf.: G. 5.5. e T. 2.4.). Esta correlação diz-nos que quanto *mais jovem a geração* maiores *valores pós-materialistas* apresenta.
Porém, não obstante esta correlação, verifica-se que em 2008 há um grande retrocesso nos *valores pós-materialistas* em todas as gerações, tal facto, pode dever-se, a nosso ver, às circunstâncias socioeconómicas desfavoráveis com que a generalidade da população, inclusive as gerações mais jovens, se vê confrontada.
Poder-se-ia então perguntar, em geral são os europeus deste estudo pós-materialistas? Ao analisar os resultados relativos ao Conjunto dos países, verifica-se que os indivíduos deste estudo, tanto em 90 como em 2008, apresentam maioritariamente valores *mistos* (em 90, eram 56% e, em 2008, 57%), não obstante, se ter verificado, neste mesmo período, a subida em 7 pontos percentuais dos materialistas e a descida em 8 pontos dos pós-materialistas. Ao olhar para os países, poder-se-á dizer que em todos eles há uma diminuição dos valores pós-materialistas, que se torna mais visível na Áustria e Irlanda. Enquanto em 90, três dos oito países apresentavam mais indivíduos com valores pós-materialistas que materialistas (Áustria, Bélgica e França), duas décadas mais tarde, em 2008, apenas Bélgica apresenta valores mais pós-materialistas que materialistas. Este facto pode dever-se, tal como já se referiu, à instabilidade económica e ao contexto sociocultural de insegurança, que o mundo, e mais concretamente a União Europeia, tem vivido nos últimos anos (cf.: G. 5.6./5.7. e T. 2.3.).
Portugal não é exceção neste contexto, já que os valores dos portugueses são maioritariamente *mistos* (54% em 90 e 55% em 2008) e minoritariamente *pós-materialistas*, baixando o número destes entre 90 e 2008 (de 12% passa a 5%), fazendo com que seja, em 2008, tal como já se mencionou, o país mais materialista (cf.: G. 5.6./5.7./5.8. e T. 2.3./2.5.).

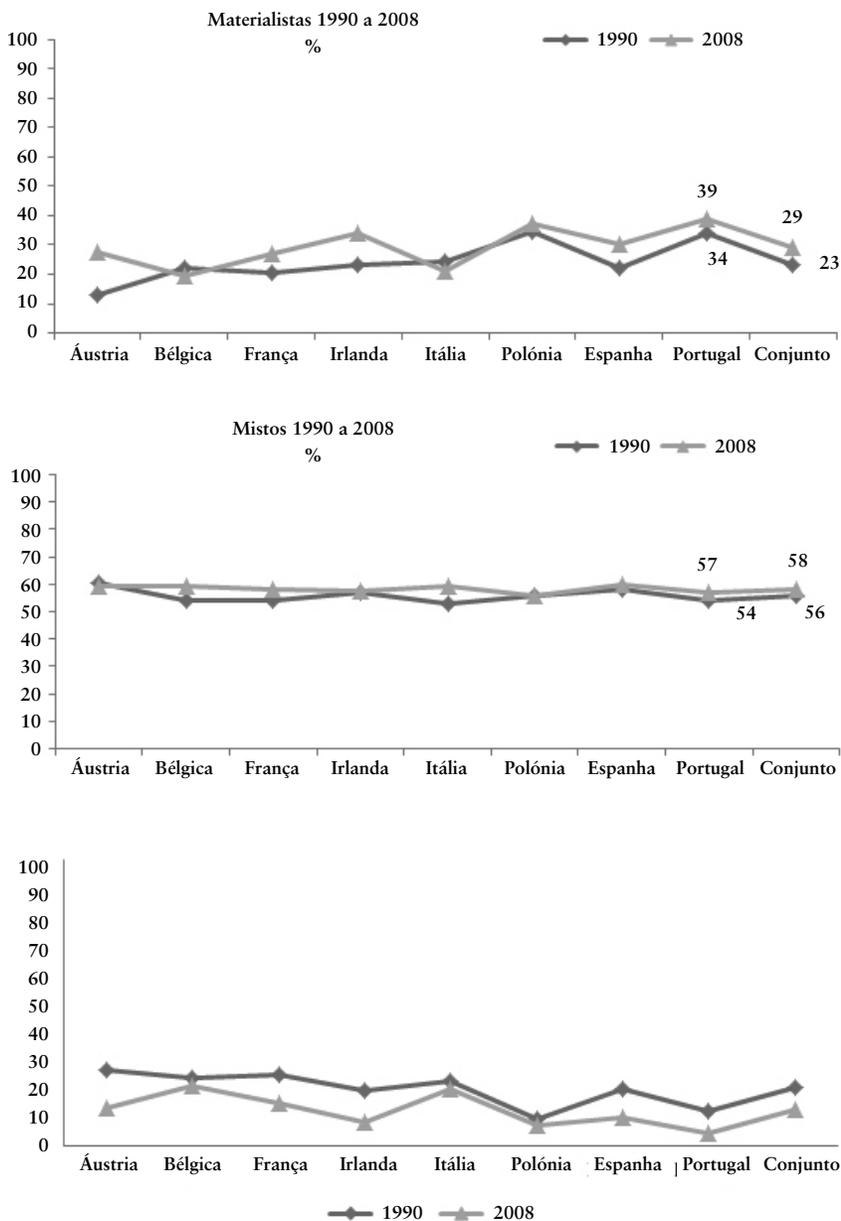
Gráfico 5.6.
Percentagem de materialistas, mistos e pós-materialistas, por país

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.

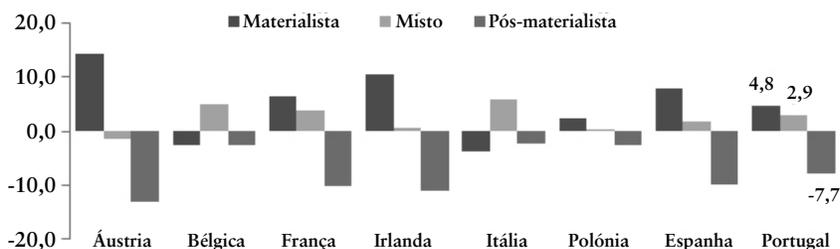
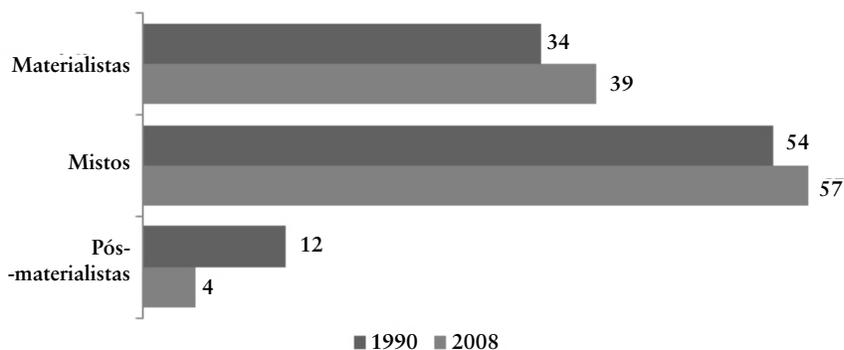
Gráfico 5.7
Diferença de percentagens de pós-materialistas, mistos e materialistas, entre 1990 e 2008

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população dos 8 países.

Gráfico 5.8.
Portugal: materialismo/pós-materialismo
(Percentagens)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população portuguesa.

Passemos agora a analisar a escala de materialismo/pós-materialismo segundo a variável sexo, estado civil e número de filhos. Vamos utilizar os *coeficientes Eta*, que ajudarão a medir a magnitude das diferenças das médias da escala entre os distintos grupos.
Na generalidade dos países, tanto em 90 como em 2008, as diferenças entre a forma como os homens e mulheres se situam perante os valores não são

muito expressivas, ainda assim, destacam-se os homens como os mais pós-materialistas (cf.: T. 2.6.).

Apesar de na maioria dos países a diferença entre os sexos não ser muito expressiva, há países em que esta diferença se acentua entre 90 e 2008. Entre eles encontra-se Áustria e Bélgica, sendo este último o país dos 8 que mais diferenças apresenta nos 20 anos em estudo[61]. Portugal, por sua vez, apresenta uma diferença pouco acentuada[62] (cf.: Q. 5.9. e T. 2.6.).

Passando agora a observar as diferenças de valores entre solteiros e casados, verifica-se que, tanto em 90 como em 2008, na maior parte dos países, os indivíduos solteiros são mais pós-materialistas que os casados, sendo que esta diferença diminui em 2008. Portugal é o país em que o esbatimento das diferenças entre solteiros e casados mais se faz sentir: em 90, h = 0,18 e em 2008 h = 0,01 (cf.: Q. 5.9.).

A estas análises segue-se o cruzamento entre os valores pós-materialistas e o número de filhos. Porém, nesta análise, não se abordarão os dados referentes a 2008, mas sim, os de 2000, uma vez que não há correspondência de variáveis no inquérito em causa.

As diferenças entre materialismo e pós-materialismo aumentam quando se analisa a relação entre os valores e o número de filhos. Isto é, em todos os países deste estudo, quanto maior é o número de filhos que cada indivíduo tem, maior é a prioridade valorativa materialista. Todavia, entre 90 e 2000, esta diferença baixa em quase todos os países, excetuando-se Polónia e Espanha. Portugal, entre estes 10 anos, mantém a mesma diferença (h = 0,25 tanto em 90 como em 2000), apresentando-se, em 2000, como o país em que se verifica a maior diferença no grau de pós-materialismo entre os indivíduos com diferente número de filhos, realidade apenas ultrapassada por Espanha (cf.: Q. 5.9. e T. 2.6.).

As diferenças observadas entre as variáveis sexo, estado civil e o número de filhos permite-nos referir (ainda que com a ressalva de que em relação à variável número de filhos não temos registos do ano 2008), que é nesta última variável que se verifica maiores diferenças entre os valores materialistas e pós-materialistas, nos indivíduos da maioria dos países deste estudo, inclusive em Portugal. Esta realidade torna-se compreensível uma vez que ter responsabilidades familiares pode conduzir as pessoas a preocuparem-se mais com aspetos que se relacionam com a segurança material do que com valores vinculados à participação ou expressão individual (dimensão pós-materialista) (cf.: Q. 5.9. e T. 2.6.).

[61] Em 90, Bélgica apresenta um η de 0,08 e, em 2008, de 0,13.

[62] Portugal, em 90 apresenta um η de 0,03 e, em 2008, de 0,4.

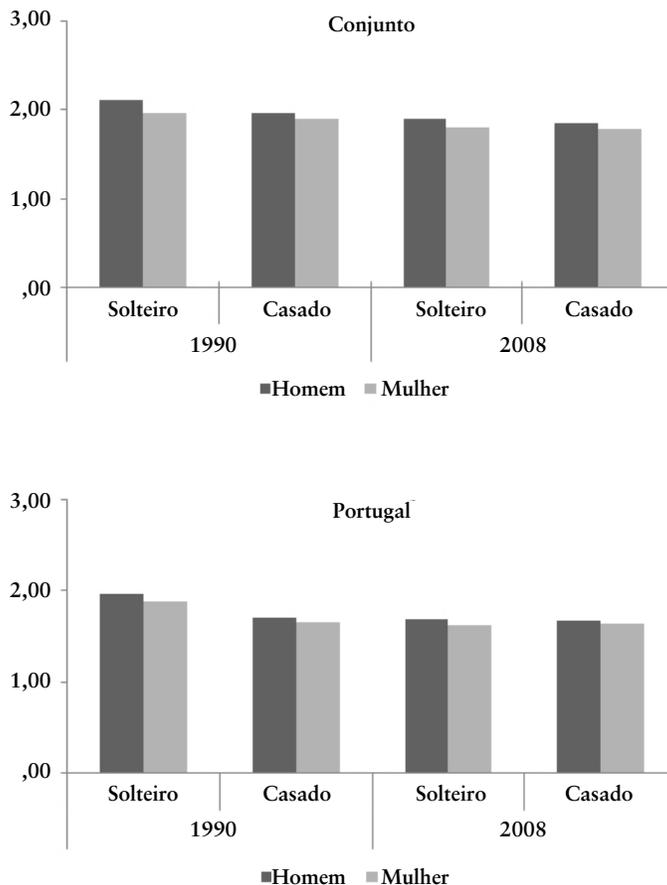
Quadro 5.9.
Médias do pós-materialismo, segundo o sexo, estado civil e n.º de filhos

		Portugal			Conjunto		
		1990	**2000**	**2008**	**1990**	**2000**	**2008**
Sexo	Homens	1,80	1,81	1,68	2,02	2,02	1,87
	Mulheres	1,76	1,69	1,63	1,93	1,93	1,80
	η	***0,03***	***0,10***	***0,04***	***0,07***	***0,07***	***0,06***
Estado Civil	Solteiro	1,92	1,79	1,66	2,04	2,02	1,85
	Casado	1,68	1,72	1,65	1,94	1,94	1,82
	η	***0,18***	***0,05***	***0,01***	***0,07***	***0,06***	***0,02***
Número de filhos	Nenhum	1,99	1,98	.	2,14	2,09	.
	1 filho	1,75	1,81	.	1,94	1,97	.
	2 filhos	1,61	1,64	.	1,91	1,96	.
	3 e mais	1,65	1,57	.	1,86	1,85	.
	η	***0,25***	***0,25***	.	***0,17***	***0,14***	.

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.

Para compreender melhor a dimensão valorativa que temos estado a tratar, relacionamos o estado civil e o número de filhos com a escala de pós-materialismo, controlando-as segundo o sexo e, deste modo, observaram-se comportamentos interessantes acerca do impacto das diferenças de género na dimensão valorativa.
Segundo o G. 5.10., verifica-se, a partir do Conjunto, que tanto os homens como as mulheres solteiras apresentam valores mais pós-materialistas que os casados, tanto em 90 como em 2008. Todavia, as mulheres, independentemente do seu estado civil são sempre mais materialistas que os homens. As diferenças a que nos referimos são pouco expressivas, chegando ainda a baixar entre 90 e 2008[63].
Portugal segue as mesmas tendências do Conjunto, apesar de evidenciar uma maior redução, entre 90 e 2008, nas diferenças verificadas entre o sexo e o

[63] O *coeficiente* η para as diferenças nas escalas de posmaterialismo entre casados e solteiros, controlando por sexo, em 90 η = 0,08, passando em 2000 para η = 0,06 e em 2008 para η = 0,02.

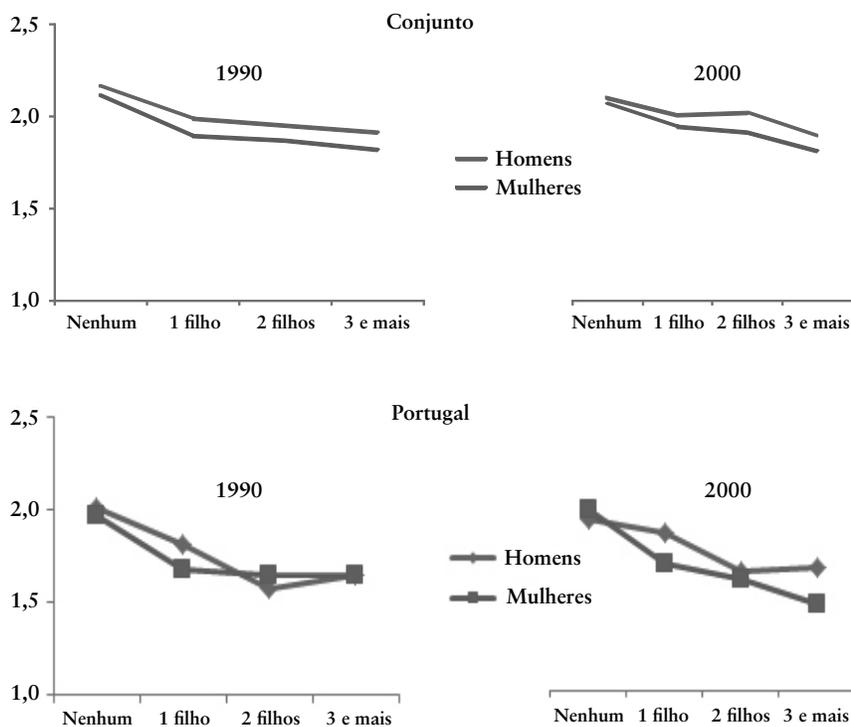
Gráfico 5.10.
Média do Pós-materialismo, segundo o estado civil, sexo, 1990 e 2008

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.

estado civil; isto é, os solteiros, independentemente do sexo, são mais pós--materialistas que os casados e as mulheres, tanto solteiras como casadas, revelam sempre valores mais altos de materialismo que os homens. Estas diferenças, apesar de estatisticamente significativas, são pouco expressivas (em 2008, h = 0,04) (cf.: G. 5.10.).

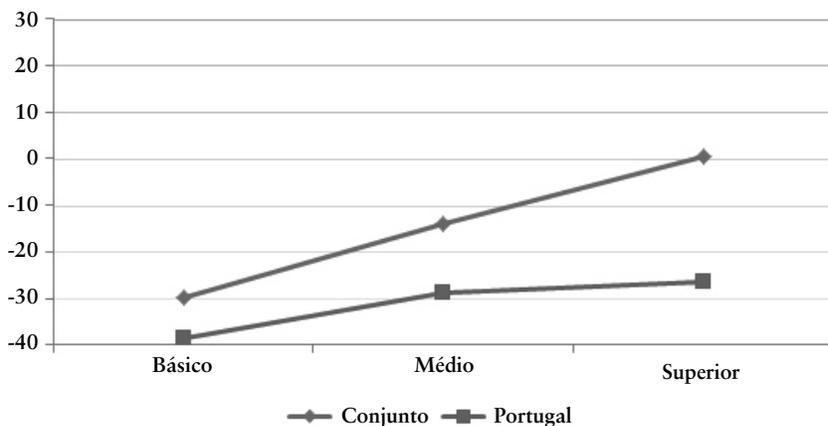
Passando agora a analisar a relação entre o número de filhos e o pós-materialismo, controlando a variável sexo, encontra-se um panorama distinto do anterior[64]. No Conjunto dos países, tanto em 90 como em 2000, o nível de pós-materialismo tende a baixar conforme aumenta o número de filhos, tanto nos homens como nas mulheres. Todavia, as mulheres, independentemente do número de filhos, apresentam sempre valores mais materialistas que os homens. As diferenças observadas permanecem sem variações entre 90 e 2000[65] (cf.: G. 5.11.).
A realidade portuguesa difere da do Conjunto. Os valores pós-materialistas baixam, em ambos os sexos, de forma mais acentuada que a do Conjunto à medida que aumenta o número de filhos, facto observado tanto em 90 como em 2000.
Os comportamentos entre homens e mulheres portuguesas diferem nestes 10 anos. Em 1990, paradoxalmente ao Conjunto, os homens com dois filhos apresentam valores mais materialistas que as mulheres. Esta realidade não se observa em 2000, uma vez que o grau de pós-materialismo dos homens é sempre superior ao das mulheres quando há filhos, tornando-se ainda mais acentuado na categoria de 3 ou mais filhos. Ao contrário destes, as mulheres evidenciam a relação inversa entre o número de filhos e os níveis de pós-materialismo[66] (cf.: G. 5.11.).
Da análise apresentada, em relação às diferenças entre os homens e mulheres portuguesas, convém notar que o facto de as mulheres apresentarem valores mais materialistas que os homens se pode justificar à luz do papel que a mulher desempenha na família, assumindo uma atitude mais comprometida na organização familiar, especialmente no que respeita aos filhos, e, portanto, são elas as que, na maior parte das circunstâncias, se apercebem de alguma insegurança económica, resultando daí um maior crescimento dos valores materialistas.

Para terminar a análise do materialismo/pós-materialismo, considera-se ainda a relação entre esta escala e o nível educativo. Neste caso, far-se-á apenas uma análise aos dados de 2008, uma vez que no EVS de 1990 não existe informação correspondente que possibilite uma análise comparativa do nível educativo entre estes dois anos.

[64] Tal como se referiu anteriormente, a análise deste ponto será desenvolvida tendo em conta os anos 90 e 2000, uma vez que a variável "número de filhos" não tem correspondência no EVS de 2008.
[65] No Conjunto dos países, tanto em 90 como em 2000, $\eta = 0{,}07$.
[66] Em Portugal, em 90 $\eta = 0{,}03$ passando o $\eta = 0{,}10$ em 2000.

Gráfico 5.11.
Média do pós-materialismo, segundo o número de filhos e sexo

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.

Ao observarmos o G. 5.12., verifica-se, tanto no Conjunto dos países como em Portugal, uma correlação positiva entre o nível do pós-materialismo e o nível educativo (no Conjunto, r =0,19, em Portugal, r =0,10, ambos os casos $p < 0{,}001$). Esta correlação corrobora a hipótese de que os níveis de pós-materialismo se associam a condições socioculturais onde há uma maior segurança económica e física. Logo, é de esperar que os indivíduos com um nível educativo superior sejam os que, *a priori*, apresentam condições económicas e de segurança favoráveis ao desenvolvimento dos valores pós-materialistas (cf.: G. 5.12.).
Todavia, há dois aspetos nesta análise a sublinhar, por um lado, verifica-se, a partir dos dados de 2008, tanto no Conjunto como em Portugal, que

Gráfico 5.12.
Pós-materialismo, segundo o nível educativo, 2008
(Diferenças de percentagens)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.
Nota: Diferença entre a percentagem de pós-materialistas e a de materialistas segundo o nível de estudos.

à medida que a escolaridade aumenta, há uma tendência para o aumento de valores pós-materialistas. Não obstante esta tendência, em Portugal ela não ganha a mesma expressividade que a do Conjunto, já que a linha pós-materialista portuguesa é claramente inferior à do Conjunto em todos os níveis educativos (cf.: G. 5.12.).

5.3. Análise da posição social

Com a análise do índice de materialismo/pós-materialismo é possível constatar algumas mudanças de valores que se têm manifestado na sociedade. Todavia, nesta análise sociocultural, está ainda por saber como surgem as novas atitudes e valores, bem como a forma como estes se difundem na sociedade.
A fim de constatar este objetivo, procedeu-se à construção do *índice de posição social* (IPS), baseado na teoria "centro-periferia" de Galtung, na qual se divide a sociedade – tal como já se evidenciou no enquadramento teórico – em três distintas partes: a primeira refere-se ao "núcleo de decisores" que, tal como a expressão indica, é o grupo que toma as decisões; a segunda refere-se ao "centro social", que ocupa as posições socialmente recompensadas (mais

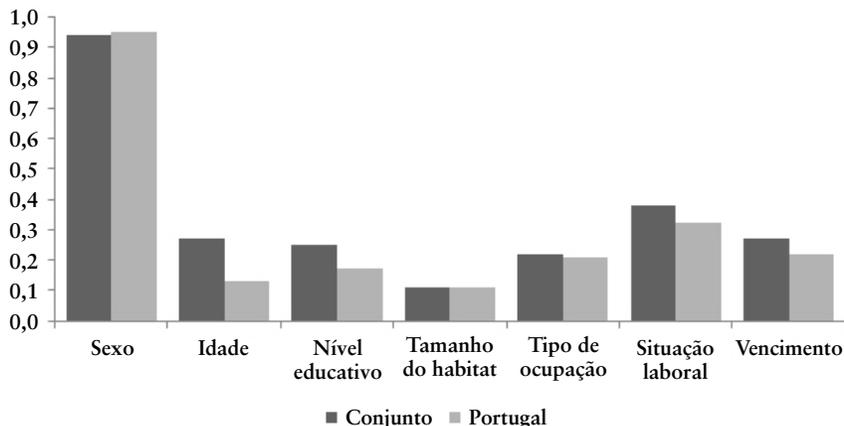
participativas socialmente, revelando maior conhecimento da vida cultural e política); finalmente, a "periferia social", no sentido mais extremo do centro (Galtung, 1964: 206-231).
Em muitas ocasiões, comprovaram-se empiricamente as hipóteses desta teoria (centro-periferia), as quais parecem ter proporcionado explicações plausíveis sobre o porquê das sociedades mais desenvolvidas economicamente e os grupos socialmente mais favorecidos serem os que parecem ter acolhido com maior intensidade os novos valores (neste caso os pós-materialistas)[67].
O IPS foi amplamente estudado por diversos autores que, em diversos contextos, têm procedido a diferentes adaptações, de forma a melhor responder às mudanças socioculturais que se têm vindo a suceder nas últimas décadas (entre outros, pode-se ler Díez Nicolás e al. 1975, Díez Nicolás, 1992, 1994, 2006; García Faroldi, 2004).
No nosso caso, elaboramos o índice a partir dos indicadores que Díez Nicolás, a partir de dados originais, transformou para aplicação à realidade espanhola, uma vez que estes já haviam sido testados e revelaram coerentes explicações para as mudanças sociais da modernidade. Todavia, o índice que se elaborou no nosso estudo foi, nalguns casos, modificado de acordo com as variáveis disponíveis, de forma a viabilizar a aplicação desta teoria ao contexto sociocultural dos oito países da nossa investigação.
Tal facto levou-nos a construir o índice a partir de 7 variáveis, cada uma com 4 posições, salvo a variável sexo, com duas.
Passemos agora a apresentar a composição do índice e as suas pontuações:

1. **Sexo:** Mulher = 0; Homem = 1;
2. **Idade:** –18 e 76+ anos = 0; 65-75 = 1; 23-27 e 56-65 = 2; 28-55 =3;
3. **Nível educativo:** Educação básica incompleta = 0; Educação básica (obrigatória) completa, Formação Profissional e Secundária incompleta = 1; Formação Profissional e Secundária completa = 2; Estudos Universitários (com ou sem título) = 3;
4. **Tamanho do habitat:** –5.000 habs. = 0; 5.000-50.000 habs. = 1; 50.000-500.000 habs. = 2; + 500.000 habs. =3;
5. **Tipo de ocupação:** não ocupado = 0; não qualificado = 1; qualificado = 2; superior = 3;
6. **Situação laboral:** desempregado = 0; reformado, doméstico e estudante = 1; trabalho a tempo parcial = 2; trabalho a tempo completo e autónomo = 3;
7. **Vencimento:** baixo = 0; médio-baixo = 1; médio-alto = 2; alto = 3.

[67] A este propósito convém consultar o ponto 2.4.3. "Centro, periferia".

Em relação ao índice original, procedeu-se a três modificações essenciais: em primeiro lugar, omitiu-se a variável "centralidade-dinamismo do habitat de residência", uma vez que, dada a heterogeneidade da nossa amostra, seria uma tarefa árdua ou quase impossível criar uma variável que envolvesse tanta amplitude; em segundo, tal como referiu Díez Nicolás, eliminou-se a variável do sector de "atividade económica" (2006: 39) já que a variável "tipo de ocupação" combina tanto a dimensão da atividade económica como o tipo de ocupação; finalmente, e no seguimento deste mesmo autor, incluiu-se a variável "situação laboral", uma vez que, na modernidade, a precariedade ou instabilidade no trabalho e, consequentemente, o tipo de remuneração representam ou podem representar bem-estar e segurança na vida do indivíduo.
O índice de posição social será aplicado apenas com referência ao EVS do ano 2008, uma vez que, tal como já se havia dito (na nota de rodapé 52), a forma como a pergunta sobre o "nível educativo" dos indivíduos foi questionada no EVS de 1990 não permite uma recodificação que se adapte aos objetivos do índice.
Pretendendo responder aos objetivos propostos, agregou-se o índice – que teoricamente pode variar entre 1 e 19 pontos – numa escala de 5 posições, que se categorizam da seguinte forma: o nível 1 corresponde à posição muito baixa que representa a "extrema periferia"; o nível 2 à posição baixa, que caracteriza a "periferia"; o nível 3 representa o ponto médio da escala, daí a "posição média"; o nível 4 a posição alta que constitui o "centro social" e, por último, o nível 5 corresponde à posição muito alta que representa o "núcleo central" (*decision-marking nucleus*).
Analisando a fiabilidade do índice, observa-se uma consistência satisfatória no Conjunto dos 8 países, correspondendo a um a = 0,60, sendo Áustria o país que apresenta o valor mais baixo (a = 0,55) e Bélgica e Itália, ambos com o valor mais alto (a = 0,67)[68].
Passando a analisar as relações entre o próprio índice de posição social (IPS) com as suas componentes, observa-se, a partir do Conjunto, correlações positivas, sobretudo, com o sexo (r = 0,94) e a situação laboral (r = 0,38), mostrando relações menos expressivas com o tamanho do habitat (r = 0,11) e o tipo de ocupação (r = 0,22). Observando estas relações por país, destaca-se que o sexo é a variável que melhor se correlaciona com o próprio índice em todos os países (variando entre r = 0,93 em França e r = 0,95, simultaneamente, na Áustria e Portugal). Paradoxalmente, a variável que menos

[68] Em 2008, Áustria (α = 0,55); Bélgica (α = 0,67); França (α = 0,59); Irlanda (α = 0,65); Itália (α = 0,67); Polónia (α = 0,60); Espanha (α = 0,62) e Portugal (α = 0,56).

Gráfico 5.13.
Correlações (r de Pearson) entre os componentes do IPS
Conjunto dos países e Portugal, 2008

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008.
Base: Total da população do Conjunto e de Portugal.

se correlaciona com o IPS, tal como no Conjunto, é o tamanho do habitat, variando entre r = 0,08 na Irlanda e r = 0,16 em Áustria e Itália). Portugal segue a tendência do Conjunto, apresentando valores de correlações similares, tanto para o valor mais alto, r = 0,95 para o sexo, como para o mais baixo, r = 0,11, tamanho do habitat (cf.: G. 5.13. e T. 2.7.).

Passando agora a analisar, a relação dos componentes do índice entre si e partindo do Conjunto dos países, verifica-se que as correlações menos significativas encontram-se, de maneira inversa, entre o tamanho do habitat e o sexo (r = –0,02) e, de maneira positiva, ainda que baixa, entre o nível educativo e o sexo (r = 0,02); por outro lado, observa-se que o nível educativo e o tipo de ocupação são os componentes que se correlacionam mais intensamente (r = 0,54) (cf.: T. 2.7.).
Em Portugal, as variáveis nível educativo e idade manifestam a correlação mais baixa, contudo, como revelam os dados, várias são as correlações não significativas entre as variáveis; contrariamente, o tipo de ocupação e o nível educativo apresentam a maior correlação, indicando que são os indivíduos com maior nível educativo os que ocupam profissões com maior qualificação (cf.: T. 2.7.).

Segundo o índice de posição social (IPS), em 2008, Portugal (3,16), Bélgica e Irlanda (3,13) são os países que apresentam o nível de posição social mais alto, situando-se entre a posição média e o centro social, isto é, são os países que apresentam o maior número de indivíduos com uma posição social mais recompensada, que se manifesta, sobretudo, no maior nível educativo, com um estatuto ocupacional mais alto e com maiores vencimentos. Paradoxalmente, encontra-se Polónia (2,99), seguido da Áustria (3,04), como os países que apresentam a posição social mais baixa, situando-se entre a periferia e a posição média, isto é, são países socialmente menos recompensados nos estudos, no trabalho e nos vencimentos[69] (cf.: Q. 5.14.).

Quadro 5.14.
Índice de Posição social, por país
(Percentagem em linha)

	Muito baixa (Extrema periferia)	Baixa (Periferia)	Média	Alta (Centro Social)	Muito alta (Núcleo Central)	*Médias*
Áustria	22	29	14	34	0	*3,04*
Bélgica	18	33	14	35	0	*3,13*
França	19	33	13	35	1	*3,11*
Irlanda	19	32	15	35	1	*3,13*
Itália	21	31	14	33	1	*3,06*
Polónia	23	29	19	29	0	*2,99*
Espanha	22	29	16	32	0	*3,05*
Portugal	**19**	**26**	**18**	**37**	**0**	***3,16***
Conjunto	20	30	15	34	0	*3,08*

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS 2008.
Base: Total da população por país.

Caracterizando agora Portugal, observa-se que a *geração mais velha* (1921-40) (média = 2,77), as mulheres (2,05) e os indivíduos com ideologia de direita (3,17) encontram-se no nível socialmente menos recompensado, em oposição aos nascidos na década de 70 (3,28), do sexo masculino (4,08)

[69] O teste mostra-nos que há diferenças de *posição social* entre os países em análise: $F(11.546) = 4,06$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,002$.

e com ideologia de centro (3,25), que se encontram entre a posição social *média* e *alta* (centro social).
O Conjunto dos países, ainda que semelhante à realidade portuguesa, apresenta nalguns casos algumas diferenças, tal como a ideologia de esquerda que ocupa uma posição social mais recompensada que a do centro (3,21 e 3,04, respetivamente) (cf.: Q. 5.15.).

Quadro 5.15.
Índice de posição social, segundo cohortes geracionais, sexo e ideologia*
(Percentagem em linha)

		Muito baixa	Baixa	Média	Alta	Muito alta	*Médias*
Portugal							
Cohortes	1907-20 a)	---	---	---	---	---	---
	1921-40	38	1	58	3	0	*2,77*
	1941-50	31	7	48	14	0	*3,03*
	1951-60	17	24	19	41	0	*3,26*
	1961-70	14	33	10	42	0	*3,19*
	1971-81	12	32	8	48	0	*3,28*
Sexo	Homens	0	0	32	68	0	*4,08*
	Mulheres	41	58	0	0	0	*2,05*
Ideologia	Esquerda	15	27	16	41	0	*3,23*
	Centro	15	29	15	41	0	*3,25*
	Direita	20	25	21	34	0	*3,17*
Conjunto dos países							
Cohortes	1907-20 b)	*59*	10	23	8	0	*2,25*
	1921-40	51	8	33	8	0	*2,51*
	1941-50	31	19	28	22	0	*2,92*
	1951-60	14	35	10	40	0	*3,22*
	1961-70	9	41	6	44	1	*3,27*
	1971-81	7	40	5	47	1	*3,35*

Sexo	Homens	0	0	31	69	1	*4,13*
	Mulheres	40	59	1	0	0	*2,07*
Ideologia	Esquerda	15	32	14	38	1	*3,21*
	Centro	20	32	14	33	0	*3,04*
	Direita	20	28	16	36	0	*3,16*

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008
Base: Total da população em Portugal e no Conjunto dos países.
Nota: a) Não são apresentados valores referentes a 2008, uma vez que em Portugal não foram inquiridos indivíduos desta geração. **b**) Este valor não contempla os valores referentes a Portugal.

* Cohortes geracionais: $F_{Conjunto}$ (5, 9.699) = 160,77, p < 0,001, h^2 = 0,08; $F_{Portugal}$ (5, 1.270) = 2,05, ns. Sexo: $T_{Conjunto}$ (11.546) = 296,97, p < 0,001, h^2 = 0,88; $T_{Portugal}$ (1.551) = 121,31, p < 0,001, h^2 = 0,91. Ideologia: $F_{Conjunto}$ (2, 9.525) = 18,12, p < 0,001, h^2 = 0,004; $F_{Portugal}$ (2, 1.098) = 0,56, ns.

5.4. Mudança de atitude e valores

Depois de analisado o índice de individualização, de materialismo/pós-materialismo e de posição social, pretendemos constatar, por um lado, a hipótese por nós formulada de que quanto maior é a adesão a valores pós-materialistas, maior é o grau de individualização e, pelo contrário, quanto maiores os valores materialistas, maiores são também os valores tradicionais. Por outro lado, tentaremos comprovar que os valores materialistas encontram-se entre as pessoas socialmente menos favorecidas (baixa posição ou periferia social), enquanto os valores pós-materialistas entre os grupos socialmente mais favorecidos (média ou alta posição social), sendo estes os que, ocupando posições mais centrais, interiorizam mais intensamente as novas atitudes e valores sociais.

A fim de constatar a primeira hipótese proceder-se-á à correlação dos índices de individualização e materialismo/pós-materialismo, uma vez que se trata de dois eixos unidimensionais, que servem para medir dimensões valorativas distintas mas que se complementam, caracterizando ambos o duplo processo de mudança que vai desde o materialismo ao pós-materialismo e desde os valores tradicionais aos de individualização. Supõe-se que estes dois eixos, analisados conjuntamente, logram uma experiência mais completa da mudança social, que se analisadas separadamente.
Inglehart, desde 1997, trabalha esta mesma teoria, agregando ao índice materialismo/pós-materialismo outro eixo valorativo que classifica as sociedades

entre os polos tradicional e secular-racional, ou seja, num extremo situa-se a autoridade hierárquica tradicional, onde as suas decisões obedecem a outros motivos que não são necessariamente racionais, e no outro extremo a autoridade racional (Inglehart, 1997).

No entanto, neste estudo, opta-se por utilizar o índice de individualização, uma vez que traduz melhor a dimensão valorativa que se pretende analisar: num extremo encontram-se os valores tradicionais e, no outro, os valores da individualização.

Em todos os países, tanto em 90 como em 2008, entre o materialismo/pós-materialismo e individualização manifesta-se uma correlação linear positiva, o que traduz que a maiores níveis de pós-materialismo correspondem maiores níveis de individualização e, por oposição, a maiores níveis de materialismo, maiores princípios tradicionais (no Conjunto, em 90, r = 0,30 e, em 2008, r = 0,20), sendo a Polónia, em 90, e Portugal, em 2008, os países que apresentam as correlações mais baixas (r = 0,10 e 0,08), frente a Portugal e Áustria, em 90, (r = 0,34, ambos) e França, em 2008 (r = 0,32), como os países com correlações mais fortes[70].

Numa análise mais detalhada, observando os dados gráficos abaixo descritos, verifica-se, entre 90 e 2008, um aumento dos valores de individualização tanto entre os materialistas como entre os pós-materialistas[71]. Todavia, esta tendência expressa-se de forma distinta entre os países[72]: por um lado, encontram-se França, Polónia e Espanha que veem ascender o seu nível de individualização entre os indivíduos materialistas, mistos e pós-materialistas; por outro, Áustria e Portugal que veem aumentar a individualização entre os materialistas e mistos, contudo, veem-no a diminuir entre os indivíduos

[70] Correlações entre *materialismo-posmaterialismo e individualização*, em 90 e em 2008, por país: Áustria (r = 0,34, 0,21); Bélgica (r = 0,31, 0,20); França (r = 0,31, 0,32); Irlanda (r = 0,20, 0,23); Itália (r = 0,24, 0,24); Polónia (r = 0,10, 0,17); Espanha (r = 0,26, 0,21) e Portugal (r = 0,34, 0,08).

[71] Valores médios no Conjunto dos países entre *materialismo-posmaterialismo e individualização*, em 90 e em 2008: materialismo = 2,1 e 2,5; misto = 2,5 e 2,9; posmaterialismo = 3,4 e 3,6, respetivamente.

[72] Em Portugal, em 90, $F(2, 578) = 37,85$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,12$, e em 2008, $F(2, 559) = 2,96$, ns; no Conjunto $F(2, 5.856) = 317,05$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,10$, e em 2008, $F(2, 3.906) = 87,23$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,04$; nos demais países: Áustria, $F_{1990}(2, 483) = 11,58$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,12$ e $F_{2008}(2, 483) = 11,58$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,05$; Bélgica, $F_{1990}(2, 1.111) = 57,19$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,09$ e $F_{2008}(2, 546) = 12,05$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,04$; França, $F_{1990}(2, 399) = 22,44$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,10$ e $F_{2008}(2, 482) = 27,51$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,10$; Irlanda, $F_{1990}(2, 549) = 14,70$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,05$ e $F_{2008}(2, 180) = 5,18$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,06$; Itália, $F_{1990}(2, 948) = 32,67$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,07$ e $F_{2008}(2, 649) = 20,62$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,06$; Polónia, $F_{1990}(2, 567) = 2,87$, *ns* e $F_{2008}(2, 542) = 14,00$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,05$; Espanha, $F_{1990}(2, 1.096) = 51,78$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,09$ e $F_{2008}(2, 455) = 16,93$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,07$.

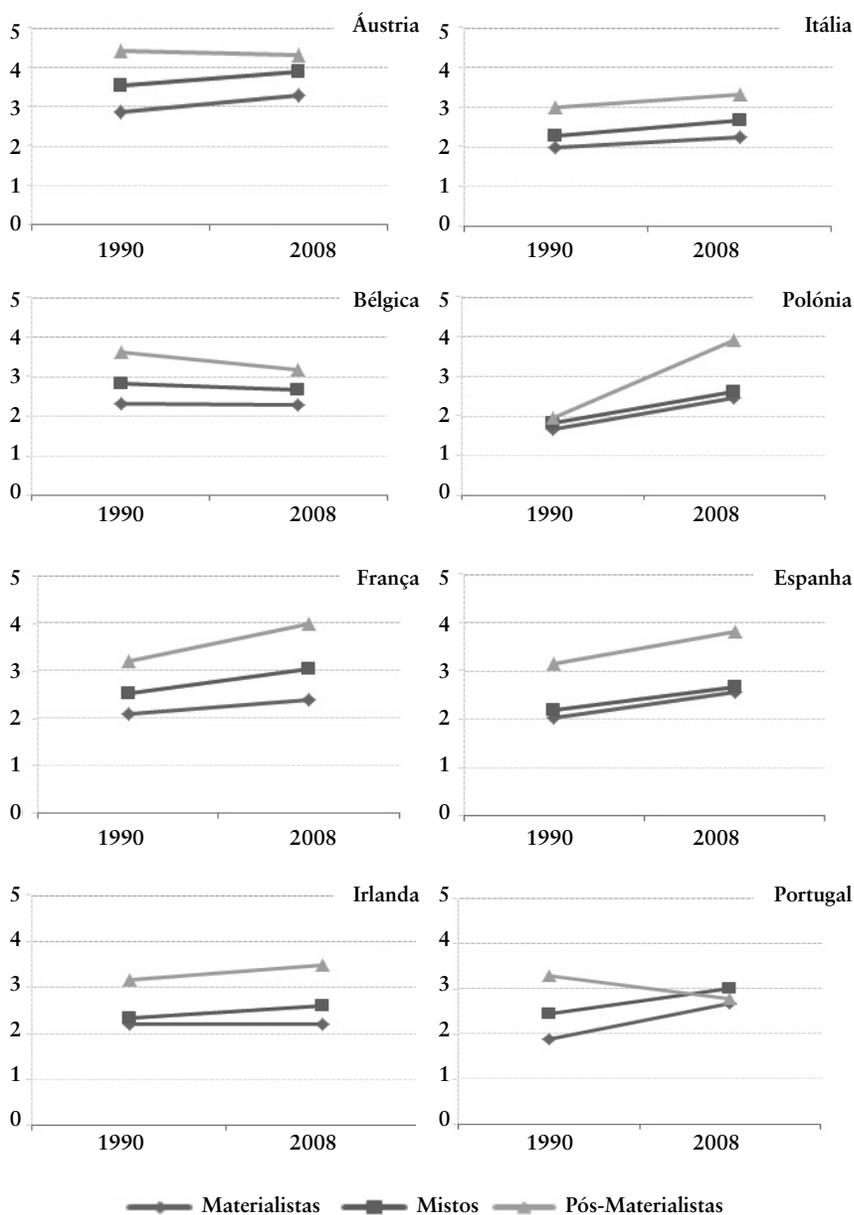
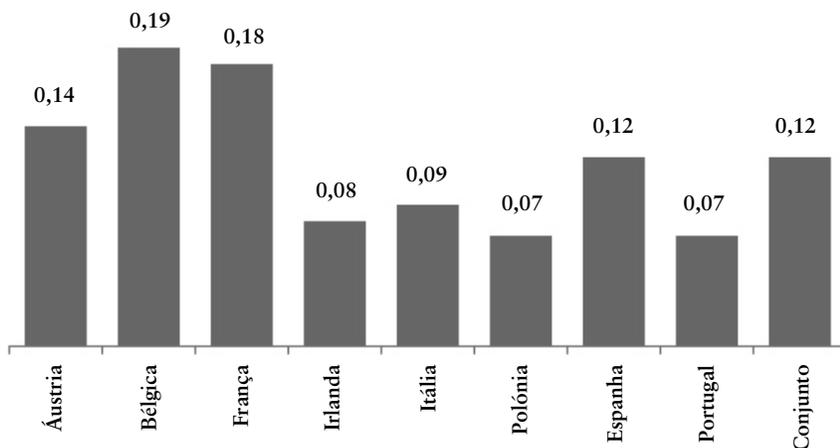
Gráfico 5.16.
Materialismo/pós-materialismo, segundo a individualização

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: População de cada país e do Conjunto.
Nota: Índice de Individualização varia entre 1 (valores tradicionais) e 5 (valores de individualização).

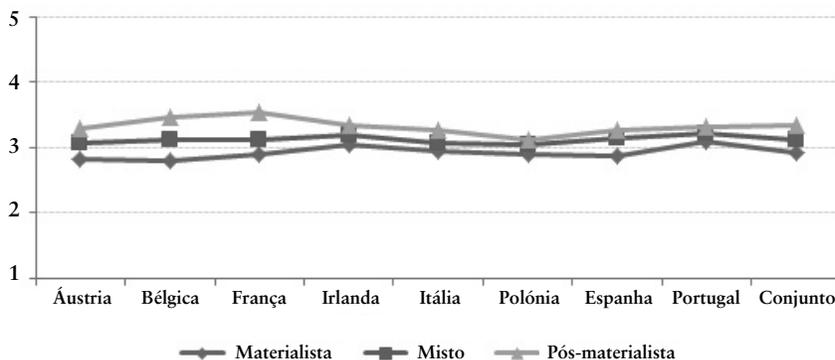
Gráfico 5.17.
Materialismo/pós-materialismo, segundo a posição social
(*coeficientes de correlação, p < 0,05*)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População de cada país e Conjunto.
Nota: Todas as correlações são significativas a nível de 0,05.

pós-materialistas (cf.: G. 5.16.). Esta diminuição em Portugal, além de ser a mais acentuada, faz com que, em 2008, os pós-materialistas apresentem o nível de individualização mais baixo entre os oito países (média = 2,8)[73], fazendo com que os portugueses pós-materialistas pautem mais os seus valores e comportamentos por princípios que se aproximam da obediência e fé religiosa do que da independência e determinação (uma vez que apresentam uma média de pós-materialismo abaixo do nível médio da escala) (cf.: G. 5.16.).

Depois de se ter contrastado a primeira hipótese, analisar-se-á, agora, a segunda, correlacionando o índice de *materialismo/pós-materialismo* com o da *posição social*, comprovando que os valores materialistas encontram-se entre as pessoas socialmente menos favorecidas, enquanto os pós-materialistas entre os grupos sociais mais favorecidos.

Os dois índices, em 2008, apresentam uma correlação linear positiva em todos os países do nosso estudo, variando entre r = 0,07 em Portugal e Polónia e r = 0,19 na Bélgica, o que sugere que a um maior nível de pós-materialismo está associado, em todos os países, um maior nível de posição social (cf.: G. 5.17.).

[73] Valores médios em Portugal entre *materialismo-posmaterialismo e individualização*, em 90 e 2008: materialismo = 1,9 e 2,7; misto = 2,5 e 3,0; postmaterialismo = 3,3 e 2,8.

Gráfico 5.18.
Materialismo/pós-materialismo, segundo a posição social, por país

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População de cada país e Conjunto.

Observando melhor esta relação entre estes dois índices, verifica-se que os indivíduos com baixo nível de escolaridade, com vencimentos mensais mais baixos, com um trabalho mais precário e residentes em localidades mais pequenas atribuem maior prioridade à segurança física e económica, enquanto os indivíduos com maiores níveis de escolaridade, com vencimentos mensais mais altos, com trabalho mais qualificado e residentes em localidades mais urbanizadas priorizam as intervenções na vida política, bem como a liberdade de expressão.

Esta tese é corroborada no gráfico 5.18., que apresenta o nível de posição social em que se encontram os indivíduos com valores materialistas e pós-materialistas em cada um dos países. Deste modo, verifica-se que, em todos os países, os indivíduos que se identificam mais com os valores materialistas, encontram-se numa posição social abaixo da média (≤ 3), entre a extrema periferia e a posição social média, à exceção de Portugal e Irlanda em que os materialistas situam-se ligeiramente acima da posição social média (cf.: G. 5.18. e T. 2.9.).

Os indivíduos com valores pós-materialistas são os que se encontram nas posições sociais mais favorecidas nos seus países, situando-se entre a posição social média e a alta, sendo França o país em que os pós-materialistas se encontram na posição social mais alta (3,5) e Polónia na mais baixa (3,1)[74] (cf.: G. 5.18. e T. 2.9.).

[74] Em 2008, $F_{Conjunto}$ (2, 11.150) = 78,09, p < 0,001, η^2 = 0,01; $F_{Austria}$ (2, 1.481) = 14,62, p < 0,001, η^2 = 0,02; $F_{Bélgica}$ (2, 1.496) = 27,41, p < 0,001, η^2 = 0,04; $F_{França}$ (2, 1.487) = 25,04, p <

Do que foi dito anteriormente, pode confirmar-se a hipótese de que os valores pós-materialistas aumentam à medida que aumenta o nível de posição social dos indivíduos. Isto é, os indivíduos com maior nível socioeconómico são os que maior valor atribuem a princípios ligados ao seu bem-estar (liberdade de expressão e maior participação política), uma vez que a sua segurança física e económica está dada por adquirida. Por isso, pode dizer-se que estes são os primeiros a interiorizar os novos valores sociais, ou seja, os valores identificados com o pós-materialismo e, consequentemente, serão estes também a transmiti-los aos demais indivíduos.
Todavia, esta última observação deixa-nos algumas reservas: por um lado, porque não temos dados, tal como já referimos, para estabelecer uma análise longitudinal entre o índice do materialismo/pós-materialismo e o da posição social; por outro, quando se observa a linha longitudinal do materialismo/pós-materialismo, entre 90 e 2008, verifica-se que houve um retrocesso na maior parte dos países dos valores pós-materialistas, inclusive em Portugal (cf.: G. 5.6. e G. 5.7.)., o que pode ter comprometido a transmissão destes valores do *centro* à *periferia social*. Tal facto pode dever-se à situação socioeconómico instável que se tem vivido, nos últimos anos, na Europa e, de um modo em particular, em Portugal, o que fez com que os valores materialistas ganhassem maior expressividade, essencialmente, entre os que se situam em posições sociais mais favorecidas, de um modo particular a classe média, podendo, deste modo, ter comprometido a transmissão dos valores pós-materialistas.

0,001, $\eta^2 = 0,03$; $F_{Irlanda}$ (2, 936) = 2,80, ns; $F_{Itália}$ (2, 1.392) = 5,66, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{Polónia}$ (2, 1.443) = 4,15, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{Espanha}$ (2, 1.402) = 11,39, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; $F_{Portugal}$ (2, 1.503) = 3,19, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,00$.

Capítulo VI. Inter-relação entre a dimensão sociocultural e a religiosa

Depois de se ter procedido à análise, de forma autónoma, das dimensões *sociocultural* e *religiosa*, prossegue-se o estudo com a relação entre estas duas dimensões, com a finalidade de se perceber que mudanças sociais poderão estar na origem das mudanças religiosas, isto é, que fatores definem ou redefinem a religiosidade na modernidade?

6.1. Posição religiosa segundo o contexto sociocultural

Para responder à questão acima enunciada, que está subentendida nas hipóteses iniciais formuladas para esta investigação, começa-se por analisar a associação entre a posição religiosa e os índices relativos à análise sociocultural. Deste modo, observa-se, tanto no Conjunto dos países como em Portugal, que o índice que melhor se associa à posição religiosa dos indivíduos é o da individualização, tanto em 90 como em 2008. Isto é, a polarização dos valores tradicionais/individualização é a que melhor se relaciona com as diferentes posições religiosas dos indivíduos, tendo em conta os outros índices (pós-materialismo e posição social). Contudo, é importante destacar que esta associação não é forte e não se distancia muito da associação dos demais índices com a posição religiosa[75].

[75] *Índice de individualização*: em 90, no Conjunto, $\chi2\ (8) = 569,56$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,29 e em Portugal $\chi2\ (8) = 103,78$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,37, e, em 2008, no Conjunto, $\chi2\ (8) = 255,38$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,24 e em Portugal $\chi2\ (6) = 102,66$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,39; observa-se para todos os coeficientes um $p < 0,001$. *Índice de materialismo-posmaterialismo*: em 90, no Conjunto, $\chi2\ (4) = 223,97$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,13 e em Portugal $\chi2\ (4) = 24,69$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,15, e, em 2008, no Conjunto, $\chi2\ (4) = 244,56$, $p < 0,001$, coeficiente de contingência = 0,15 e em Portugal $\chi2\ (4) = 25,20$, $p < 0,001$, coeficiente de contingência = 0,13; em todos os casos $p < 0,001$. *Índice de Posição Social*: em 2008, no Conjunto, $\chi2\ (8) = 229,67$, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,14, $p < 0,001$ e em Portugal $\chi2\ (6) = 29,72$, $p < 0,001$, coeficiente de contingência = 0,14, $p < 0,001$.

De entre as diferentes posições religiosas, os católicos, no Conjunto dos países, em 90, surgiam como os que menos se identificavam tanto com os princípios da individualização, como com os valores pós-materialistas, sendo que, em 2008, este lugar é ocupado pelos que referem ter outras religiões. Relativamente ao índice de posição social, os católicos, seguidos dos que referem ter outras religiões são os que apresentam posições sociais mais baixas. Contrariamente a estes, ainda que com valores não muito diferentes, encontram-se os indivíduos sem religião que apresentam o grau de individualização mais alto, valores mais pós-materialistas e posições sociais mais favorecidas (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

Tomando a realidade portuguesa de entre os demais países, verifica-se que os católicos portugueses, em 1990, surgem como os que mais se identificam com os valores da obediência e da fé religiosa (média = 2, numa escala de 1 a 5), salvo Polónia que, neste mesmo ano, expressa ainda mais estes valores entre os católicos (1,8). Já em 2008, observa-se que os católicos portugueses, à imagem de quase a totalidade dos países, tornam-se mais individualizados, ainda que ligeiramente. Ainda assim, apesar desta ascensão, os católicos portugueses continuam a valorizar mais os princípios tradicionais que os individualizados, uma vez que o seu grau de individualização, em 2008, mantém-se abaixo da média da escala (2,8). Por sua vez, os sem religião, tanto em 90 como em 2008, no Conjunto dos países, aproximam-se mais dos valores individualizados[76]. O mesmo sucede em Portugal que, no período em análise, é o país entre os oito que mais aumenta o seu grau de individualização entre os sem religião (passa de 3,2 para 3,8) (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

Passando a observar a relação entre a posição religiosa e o índice de pós-materialismo, observa-se que, tanto em 90 como em 2008, não existem diferenças acentuadas nos países do nosso estudo, ainda que possam ser consideradas estatisticamente significativas, entre as prioridades valorativas escolhidas pelas diferentes posições religiosas[77]. Verifica-se também que, nos 20 anos em estudo, há uma queda dos valores pós-materialistas que ocorre, simultaneamente, nas três posições religiosas.

[76] A relação entre *posição religiosa e índice de individualização* apresenta os seguintes resultados: no Conjunto, $F_{1990}(2, 6.185) = 295,248$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,09$ e $F_{2008}(2, 4.053) = 110,481$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,05$; em Portugal, $F_{1990}(2, 638) = 59,483$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,16$ e $F_{2008}(2, 585) = 31,402$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,10$.

[77] Veja-se a relação entre *posição religiosa e índice de materialismo-posmaterialismo:* no Conjunto, $F_{1990}(2, 12.278) = 104,380$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$ e $F_{2008}(2, 11.136) = 124,185$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; em Portugal, $F_{1990}(2, 1.104) = 11,118$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$ e $F_{2008}(2, 1.503) = 7,755$, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,01$.

Daqui se pode depreender, tal como se referiu anteriormente, que a tendência para valores pós-materialistas não está intrinsecamente relacionada com a opção religiosa de cada indivíduo. Tal facto sucede também em Portugal, já que os católicos valorizam mais a segurança física e económica que os valores pós-materialistas. Para além disso, entre 90 e 2008, Portugal, tal como o Conjunto dos países, vê descer o seu nível de pós-materialismo entre as diferentes posições religiosas. Independentemente da opção religiosa, os portugueses entre os indivíduos dos oitos países são os que apresentam o nível de pós-materialismo mais baixo (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

Finalmente, analisar-se-á, apenas em relação ao ano de 2008, o nível de posição social de cada uma das diferentes posições religiosas.

Observa-se, antes de mais, que não há grandes diferenças entre os indivíduos que se declaram católicos, que professam outra religião ou que não têm qualquer religião quanto à sua posição social[78]. Contudo, na maioria dos países, são os católicos que se encontram nas posições sociais menos favorecidas, salvo em Portugal, Irlanda e Polónia nos quais são os que professam outra religião (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

Portugal, em relação aos demais, surge como o país, seguido da Irlanda, em que os católicos se encontram na posição social mais alta, entre a posição social média e a posição social alta (media = 3,1 tanto em Portugal como na Irlanda). Nos restantes países, os católicos situam-se entre a periferia e a posição social média (variando entre 2,9 em Espanha e 3 na Bélgica, Itália e Polónia) (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

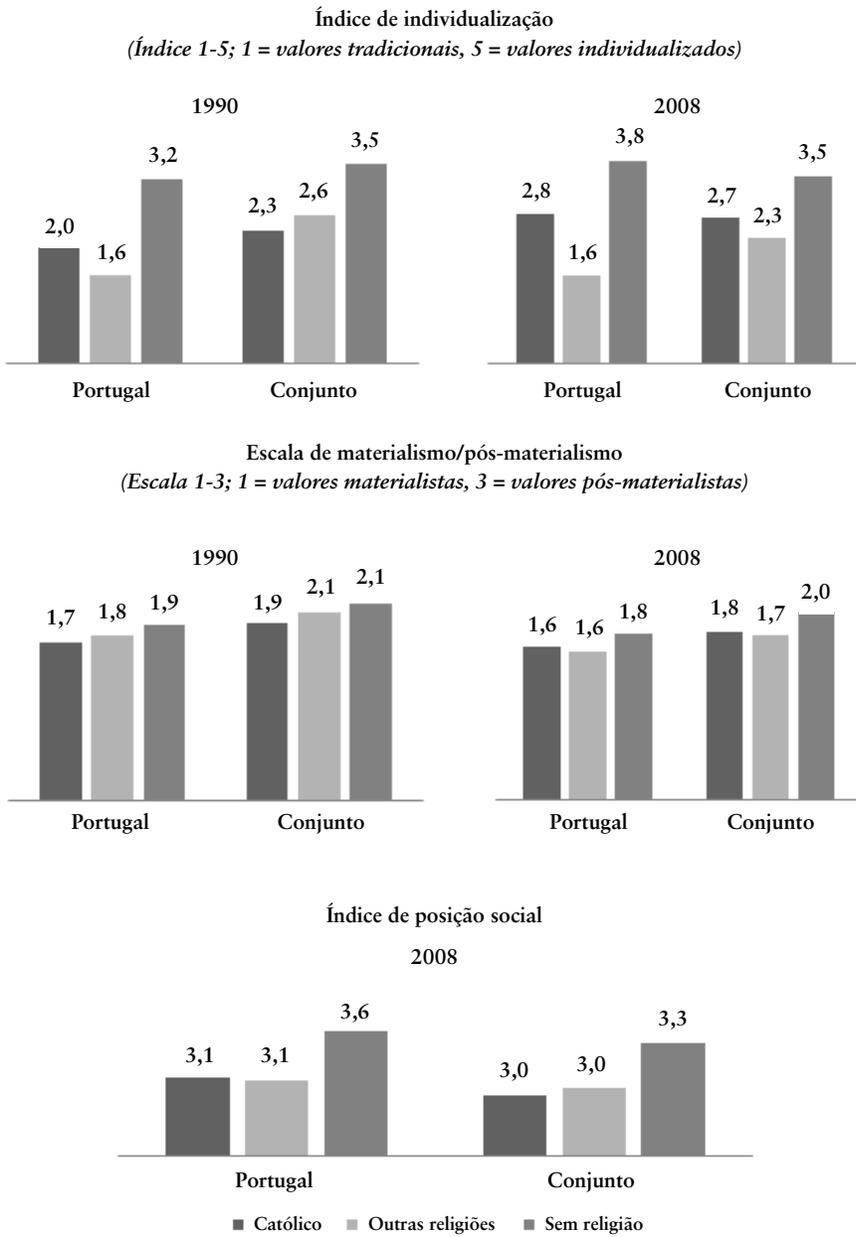
Os portugueses sem religião encontram-se numa posição social ligeiramente superior à dos católicos (3,4), isto é, apresentam um grau de escolaridade mais elevado, maiores vencimentos, uma situação profissional mais compensadora, etc. que os católicos portugueses. Comparando-os com os sem religião dos demais países, os portugueses não apresentam grandes diferenças nas suas posições sociais (cf.: G. 6.1. e T. 3.1.).

[78] Resultados da ANOVA entre *posição religiosa e índice de posição social* em 2008: $F_{Conjunto}$ (2, 11.532) = 102,40, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; $F_{Portugal}$ (2, 1.551) = 9,75, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{Áustria}$ (2, 1.508) = 22,18, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$; $F_{Bélgica}$ (2, 1.505) = 8,49, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{França}$ (2, 1.497) = 13,36, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$; $F_{Irlanda}$ (2, 977) = 3,22, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{Itália}$ (2, 1.517) = 23,93, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,03$; $F_{Polónia}$ (2, 1.470) = 7,54, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,01$; $F_{Espanha}$ (2, 1.495) = 27,05, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,04$.

Gráfico 6.1
Posição religiosa, segundo índices

Índice de individualização
(Índice 1-5; 1 = valores tradicionais, 5 = valores individualizados)

Escala de materialismo/pós-materialismo
(Escala 1-3; 1 = valores materialistas, 3 = valores pós-materialistas)

Índice de posição social

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990, 2000 e 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.

6.2. Prática religiosa segundo o contexto sociocultural

Dando seguimento ao estudo da relação entre a dimensão sociocultural e religiosa, prossegue-se, neste capítulo, com a análise das diferentes práticas religiosas da população católica, controlando-as pelo índice de individualização, pós-materialismo e posição social.

Os indivíduos com prática regular surgem, na maioria dos países do nosso estudo, tanto em 90 como em 2008, como os que se identificam mais com valores tradicionais, com valores mais materialistas e em posições sociais mais baixas, entre a periferia e a posição social média. Em nenhum destes índices os praticantes regulares se posicionam acima da média das escalas, expressando, deste modo, que se identificam pouco com os valores individualistas, pós-materialistas e com as posições sociais mais favorecidas (cf.: T. 3.2.).

Portugal manifesta tendências semelhantes. Entre 90 e 2008, os praticantes regulares interiorizam mais os valores de individualização, sendo esta tendência também notória em Itália, Polónia e Espanha. Neste mesmo período, em Portugal, entre estes mesmos praticantes, há uma diminuição, ainda que ligeira, dos valores pós-materialistas, passando de 1,7, em 90, para 1,6, em 2008. Este facto é partilhado pela maioria dos países, à exceção de Bélgica e Itália. Em relação à posição social dos praticantes regulares, os portugueses seguem a tendência do Conjunto, situando-se na posição social mais baixa entre os indivíduos das demais práticas religiosas.

Os praticantes nominais do Conjunto dos países apresentam um grau, tanto de individualização como de pós-materialismo e posição social, superior ao dos praticantes regulares, mas ligeiramente inferior à dos não praticantes. Os praticantes nominais portugueses enquadram-se neste contexto: em 2008, são mais individualistas e encontram-se em posições sociais mais favorecidas que os praticantes regulares, ainda que manifestando o mesmo valor de pós-materialismo. Além disso, os praticantes nominais portugueses apresentam semelhanças com outros países, tanto na acentuação dos valores de individualização entre 90 e 2008 (de 2,2 passa a 2,8) – salvo em Áustria, Bélgica e Irlanda que baixam o seu valor de individualização –, como na descida dos valores pós-materialistas nesse mesmo período (de 2 passa a 1,8) (cf.: T. 3.2.).

Os indivíduos que se declaram não praticantes no Conjunto dos países, e independentemente do ano, são os que se identificam mais com os valores de individualização, com os valores pós-materialistas e que se encontram em posições sociais mais altas.

Em Portugal, os não praticantes seguem a tendência do Conjunto dos países, manifestando valores mais individualizados, pós-materialistas e posições

sociais mais altas em relação aos indivíduos com diferentes práticas. São estes quem apresenta, em 2008, o grau de individualização mais alto entre os demais países (3,3), à exceção de Áustria. O mesmo acontece com o nível de posição social (3,3,) à exceção de Áustria e Irlanda. Porém, os não praticantes portugueses são os que se apresentam em 2008 como os mais materialistas (1,7) (cf.: T. 3.2.)[79].

6.3. A mudança religiosa na mudança sociocultural

Seguidamente esboça-se um mapa dos fatores explicativos da religiosidade, com a finalidade de melhor compreender o estado atual da religiosidade na contemporaneidade e o seu dinamismo. Esta análise, ainda que geral, ajudar-nos-á a formar uma ideia das dinâmicas que configuram o panorama religioso da nossa sociedade. Deste modo, pretende-se analisar os fatores que melhor predizem a religiosidade no presente contexto sociocultural. Para tal, analisar-se-á a religiosidade, apenas no ano 2008[80], em duas perspetivas: por um lado, no seu sentido mais amplo; por outro, num sentido mais específico, a que chamaremos religiosidade pública e privada[81].

Para a consecução deste objetivo, procurou-se determinar o poder preditivo dos seguintes modelos:

1. Sociodemográfico: sexo, idade e estado civil[82];
2. Valorativo: índice valorativo[83] e a posição ideológica (esquerda-direita);

[79] Os resultados da ANOVA apresentam as seguintes diferenças entre as 3 *práticas religiosas*, controladas pelo *índice de individualização*: em Portugal, F_{1990} (2, 505) = 19,52, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,07$ e F_{2008} (2, 457) = 8,99, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,04$; no Conjunto F_{1990} (2, 5.033) = 230,28, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,08$; e F_{2008} (2, 2.840) = 115,67, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,08$. *Práticas* controladas pelo *índice de materialismo/posmaterialismo*: em Portugal, em 90, $\chi 2$ (4) = 7, 82, p = *ns*, coeficiente de Contingência = 0,10 e, em 2008, $\chi 2$ (4) = 1,51, p = *ns*, coeficiente de Contingência = 0,04; no Conjunto em 90, $\chi 2$ (4) = 78,05, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,09 e, em 2008, $\chi 2$ (4) = 36,82, $p < 0,001$, coeficiente de Contingência = 0,07. *Práticas religiosa*s controladas pelo *índice de posição social* em 2008: $F_{Portugal}$ (2, 1.169) = 13,70, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$ e $F_{Conjunto}$ (2, 7.798) = 66,68, $p < 0,001$, $\eta^2 = 0,02$.

[80] Só será analisado o ano de 2008 uma vez que algumas das variáveis que dão origem aos *índices valorativo* e *posição social* não constam no EVS de 1990.

[81] A este propósito, veja-se o capítulo 4.4. – *Interpretação da análise da dimensão religiosa.*

[82] Não se inseriu aqui o nível educativo porque, tal como se referiu na nota de rodapé 52, esta variável aparece no EVS de 90 reconfigurada de forma diferente do EVS de 2008.

[83] O "índice valorativo" foi elaborado a partir das variáveis que deram origem aos fatores que compõem a "dimensão valorativa" (cf.: ponto 4.3.1.2.). Este índice apresenta a seguinte consistência interna em 2008: no Conjunto, $\alpha = 0,58$; Áustria, $\alpha = 0,64$; Bélgica $\alpha = 0,46$; França $\alpha = 0,46$; Irlanda, $\alpha = 0,55$; Itália, $\alpha = 0,62$; Polónia, $\alpha = 0,60$; Espanha, $\alpha = 0,41$ e Portugal, $\alpha = 0,60$.

3. Sociocultural: índice de individualização, índice de materialismo-pós-materialismo e o índice de posição social.

Recorrer-se-á ao método da regressão hierárquica, tratando a religiosidade como a variável dependente (ordenada numa escala ascendente) e as demais como independentes. Através deste método pretende-se verificar qual é a potência explicativa dos modelos, análise que é levada a cabo, neste caso, através do coeficiente de determinação (R^2).

Estes modelos apresentam diferenças preditivas[84]: em Portugal, o modelo sociodemográfico apresenta um impacto positivo sobre a religiosidade, sendo o que demonstra maior capacidade preditiva (11%). O mesmo acontece na Irlanda, Polónia e Espanha. O segundo modelo (valorativo) em Portugal é o que menos impacto tem sobre a religiosidade, manifestando apenas em 6% o seu valor explicativo, o mesmo acontece na Irlanda. Contrariamente a estes países, é na Bélgica, França e Itália que este modelo apresenta maior capacidade preditiva. Quanto ao terceiro modelo (sociocultural), o seu valor explicativo, apresenta-se, em Portugal, à semelhança de Irlanda e Itália, como o segundo modelo que mais explica a religiosidade (9%), ainda que com valores mais reduzidos do que naqueles países. Na Áustria o modelo sociocultural é o que mais explica a religiosidade (cf.: Q. 6.2.).

Em Portugal, os três modelos agregados manifestam um poder explicativo de 24,6% sobre a religiosidade, sendo que, no Conjunto, esse valor é de 30,1%. É em Portugal e em França que estes três modelos agregados apresentam menor capacidade preditiva da religiosidade, contrariamente a Espanha e Áustria, em que esse poder explicativo é mais acentuado.

Com esta análise, verifica-se que, em Portugal, o modelo sociodemográfico surge como o maior preditor da religiosidade, seguido do modelo sociocultural e, por último, o valorativo. É ainda de referir que a capacidade preditiva destes modelos, agregados ou individualmente, afigura-se com débil capacidade explicativa da religiosidade (cf.: Q. 6. 2.).

[84] Foram observados os pressupostos do modelo de regressão linear de forma a garantir a validez de cada modelo: linearidade, independência, homocedasticidade, normalidade e não-colinearidade.

Quadro 6.2.
Preditores da religiosidade, por país, 2008
(Regressão hierárquica)

	Modelo 1	Modelo 2	Modelo 3
	(Sociodemográfico)	(Sociodemográfico + valorativo)	(Sociodemográfico + valorativo + sociocultural)
	Conjunto		
	$F(3, 3.137) = 85,57$, p<.001	$F(5, 3.137) = 183,82$, p<.001	$F(8, 3.137) = 169,56$, p<.001
R^2 *Change*	7,6%	15,1%	7,6%
R^2 *Corregida*	7,5%	22,6%	30,1%
	Áustria		
	$F(3, 405) = 12,76$, p<.001	$F(5, 405) = 22,74$, p<.001	$F(8, 405) = 31,13$, p<.001
R^2 *Change*	8,7%	13,4%	16,4%
R^2 *Corregida*	8,0%	21,2%	37,3%
	Bélgica		
	$F(3, 514) = 17,89$, p<.001	$F(5, 514) = 32,02$, p<.001	$F(8, 514) = 28,25$, p<.001
R^2 *Change*	9,5%	14,4%	7,0%
R^2 *Corregida*	9,0%	23,2%	29,8%
	França		
	$F(3, 435) = 13,09$, p<.001	$F(5, 435) = 19,24$, p<.001	$F(8, 435) = 16,96$, p<.001
R^2 *Change*	8,3%	9,9%	5,8%
R^2 *Corregida*	7,7%	17,3%	22,7%
	Irlanda		
	$F(3, 110) = 9,02$, p<.001	$F(5, 110) = 6,14$, p<.001	$F(8, 110) = 7,70$, p<.001
R^2 *Change*	20,2%	2,5%	15,0%
R^2 *Corregida*	17,9%	18,9%	32,7%
	Itália		
	$F(3, 471) = 7,00$, p<.001	$F(5, 471) = 26,63$, p<.001	$F(8, 471) = 32,06$, p<.001
R^2 *Change*	4,3%	17,9%	13,4%
R^2 *Corregida*	3,7%	21,4%	34,5%

	Polónia		
	F(3, 443) = 21,10, p<.001	*F*(5, 443) = 26,24, p<.001	*F*(8, 443) = 24,53, p<.001
R^2 *Change*	12,6%	10,5%	8,0%
R^2 *Corregida*	12,0%	22,2%	29,8%
	Espanha		
	F(3, 381) = 41,59, p<.001	*F*(5, 381) = 56,70, p<.001	*F*(8, 381) = 44,75, p<.001
R^2 *Change*	24,8%	18,2%	6,0%
R^2 *Corregida*	24,2%	42,2%	47,9%
	Portugal		
	F(3, 371) = 15,64, p<.001	*F*(5, 371) = 15,54, p<.001	*F*(8, 371) = 16,15, p<.001
R^2 *Change*	11,3%	6,2%	8,7%
R^2 *Corregida*	10,6%	16,4%	24,6%

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.

De forma a compreender o perfil dos indivíduos com maior grau de religiosidade, procede-se agora à desagregação dos modelos e à análise das suas variáveis.

A partir do Conjunto dos países, observa-se que as variáveis *sexo*, *estado civil* e *índice de pós-materialismo* não exercem influência significativa na *religiosidade* dos indivíduos. Paradoxalmente, o *índice de individualização*, o *índice valorativo* e o *índice de posição social*, surgem como as variáveis que mais influência exercem sobre a religiosidade. Ao analisar esta mesma realidade entre os países, verifica-se que não há uma tendência para se encontrar um denominador comum capaz de explicar a religiosidade, uma vez que as variáveis que a explicam são diferentes entre os países (cf.: Q. 6.3. e T. 3.3.). Evidenciando as variáveis que mais poder explicativo exercem sobre o fenómeno de que aqui se trata, e continuando a análise do Conjunto dos países, verifica-se que é o **índice de individualização** – que polariza os valores da *obediência* e *fé religiosa* frente aos valores da *independência* e *determinação* – o que melhor se associa, ainda que de uma forma negativa, com a *religiosidade*, isto é, os indivíduos que se identificam mais com os valores da *obediência* e *fé religiosa* são os que *apresentam maior potencial de religiosidade*. Este índice surge como o mais preditor da religiosidade na Áustria, Irlanda e Polónia. Verifica-se também que a *dimensão relativa aos valores* – consciência moral, tolerância e dimensão relacional – é a segunda

dimensão que melhor se associa com a *religiosidade*, isto é, os indivíduos com uma *maior dimensão valorativa são também aqueles com maior predisposição para a vivência religiosa*. Com a mesma determinação que o *índice valorativo,* encontra-se o *índice de posição social*, mas de forma inversa, o que revela que as *posições sociais* mais baixas – constituídas por mulheres, jovens, com níveis educativos elementares, com ocupações não qualificadas e com salários reduzidos – são melhores determinantes da religiosidade do que as posições socialmente mais favorecidas.

Tal como se havia referido, os preditores da religiosidade variam de país para país, sendo o *índice de individualização* o que a determina em mais países, nomeadamente na Áustria, Irlanda e Polónia; na Bélgica e em França é o *sexo*; em Itália e Espanha, o *índice de posição social* e em Portugal a *idade*.

Neste contexto, verifica-se que o ser *mais velho*, manifestar *valores tradicionais* e *ser casado* são os fatores que melhor determinam a religiosidade dos portugueses, ainda que estes preditores apresentem valores pouco expressivos. Convém salientar que o *sexo*, a *ideologia* e o *índice de posição social* não são determinantes estatisticamente significativos da *religiosidade* (cf.: Q. 6.3. e T. 3.3.).

Quadro 6.3.
Determinantes da religiosidade
(Regressões lineares múltiplas)

	Portugal	Conjunto
Sexo	ns	ns
Idade	0,18*	0,10
Estado civil	-0,13*	ns
Ideologia	ns	0,12
Índice valorativo	0,12*	0,23
Índice individualização	-0,14*	-0,24
Índice pós-materialismo	-0,12*	ns
Índice posição social	ns	-0,23

*** p < 0,05; nos restantes casos p < 0,001.**

Nota: Nas células da matriz apresentam-se os coeficientes de regressão estandardizados *(betas)*.
Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.

Depois de analisado o poder explicativo de cada modelo, bem como o poder de cada umas das variáveis, conclui-se que *nenhum dos modelos* se apresenta por si só capaz de predizer a *religiosidade*. Não obstante esta perspetiva, ao analisarmos as variáveis que integram os três modelos estudados, depreende-se que são as variáveis que compõem o *modelo sociocultural* as que mais se evidenciam na determinação da religiosidade por país, referimo-nos particularmente aos *índices de individualização* e de *posição social*.

Para dar seguimento a esta análise, procurar-se-á compreender a relação entre a religiosidade e o processo de *individualização, pós-materialismo e posição social*.

6.3.1. A religiosidade vs. individualização

Ao analisar os determinantes da religiosidade, verifica-se que o índice de individualização, tanto em Portugal como no Conjunto dos países, é o que maior capacidade preditiva apresenta sobre a religiosidade entre os índices que compõem o modelo sociocultural[85]. Dito isto, vejamos a forma como o modelo se comporta frente à religiosidade.

Tal como exibe o Gráfico 6.4., na maioria dos países, entre 90 e 2008, há uma ascensão dos valores da individualização, frente a uma diminuição da religiosidade. É na Polónia que mais sobe o grau de individualização (0,8 numa escala de 1-5 pontos), seguida de Portugal (0,6), sendo Bélgica o único país que vê diminuir o seu grau de individualização. Por outro lado, há uma diminuição da religiosidade em praticamente todos os países, de uma forma mais acentuada na Irlanda (0,5) e em Espanha (0,4). Portugal e Itália são os únicos países que mantêm o mesmo nível de religiosidade nos 20 anos do estudo (cf.: G. 6.4. e 6.5.).

Desta análise, depreende-se que, em Portugal, uma vez que se manteve o nível de religiosidade e aumentou o grau de individualização, os indivíduos que se dizem religiosos apresentam, entre 90 e 2008, valores mais individualizados, fazendo com que, em 20 anos, se estreitem as diferenças entre os indivíduos com valores tradicionais e valores individualizados no que se refere ao seu grau de religiosidade[86].

[85] Observou-se o comportamento deste índice, em Portugal, no modelo composto por duas variáveis em 90 e por três em 2008. Neste contexto, em 90, o índice de individualização apresenta o seguinte valor: $\beta = -0{,}35$, $p < 0{,}001$ e o índice de materialismo-posmaterialismo $\beta = -0{,}09$, $p < 0{,}05$; $F(2, 454) = 39{,}07$, $p < 0{,}001$; em 2008, o índice de individualização $\beta = -0{,}16$, $p < 0{,}05$; o índice de materialismo-posmaterialismo $\beta = -0{,}15$, $p < 0{,}05$ e o índice de posição social $\beta = -0{,}23$, $p < 0{,}001$; $F(3, 439) = 19{,}49$, $p < 0{,}001$.

[86] Os resultados da ANOVA mostram que as diferenças entre os *níveis de individualização*, controlados pela variável *índice de religiosidade*, diminuem entre 90 e 2008, tanto em Portugal

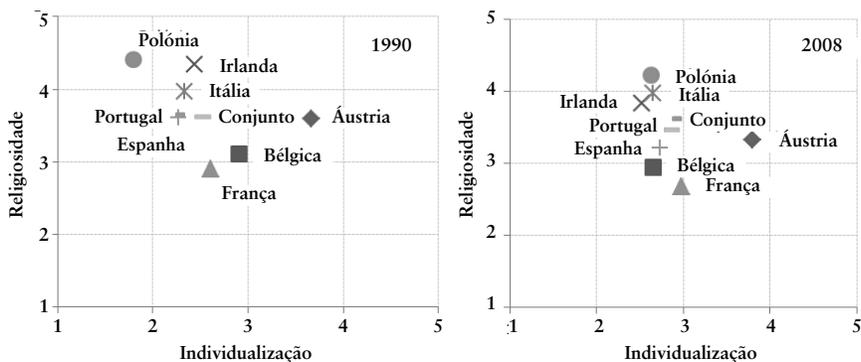
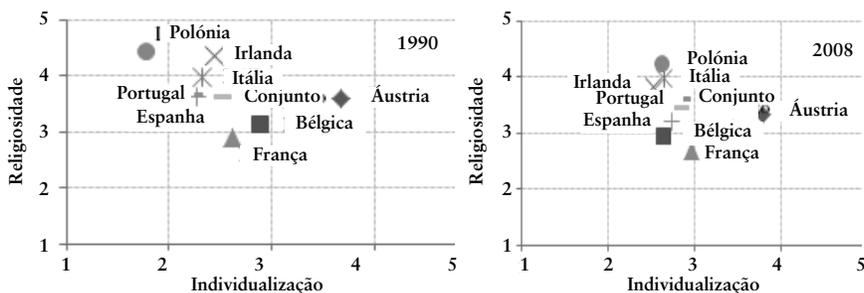
Gráfico 6.4.
Índice de religiosidade segundo o grau de individualização, por país
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de cada país e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade.
Índice de individualização: escala 1-5; 1 = valores tradicionais, 5 = valores de individualização.

Gráfico 6.5.
Índice de religiosidade, segundo o grau de individualização,
em Portugal e no Conjunto
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade.
Índice de individualização: escala 1-5; 1 = valores tradicionais, 5 = valores de individualização.

Todavia, salienta-se a ideia de que o índice de religiosidade, tanto em 90 como em 2008, está inversamente correlacionado com o índice de individualização, ou seja, a um maior grau de religiosidade dos indivíduos corresponde um menor grau de individualização e vice-versa: em 90, $r = -0{,}51$ e, em 2008, $r = -0{,}36$[87] (cf.: G. 6.4.).

Observando esta mesma realidade pelas diferentes gerações em dois momentos concretos do tempo, verifica-se que, à imagem do que já se havia dito anteriormente[88], em Portugal, o grau de individualização, na sua generalidade, aumenta entre 90 e 2008, entre as diferentes gerações ($r = 0{,}27$, $p < 0{,}001$, em 90 e $r = 0{,}13$, $p < 0{,}05$, em 2008), o que traduz que a população portuguesa, passados 20 anos, aumenta a sua estrutura de individualização. O mesmo acontece com a população do Conjunto dos países que também vê ascender o seu grau de individualização, ainda que de uma forma menos expressiva que a de Portugal (cf.: Q. 5.2. e G. 6.6.)

Paradoxalmente à individualização, em Portugal o grau de religiosidade, entre 90 e 2008, aumenta ligeiramente na maioria das cohortes. No Conjunto dos países, esta realidade não se verifica, chegando mesmo a descer na geração mais velha (cf.: G. 6.6.).

Apesar da religiosidade em Portugal apresentar uma correlação inversa com as diferentes gerações ($r = -0{,}34$ em 90 e $r = -0{,}12$ em 2008, em ambos casos $p < 0{,}001$), verifica-se que, neste período, o grau de religiosidade tem vindo a aumentar sobretudo nas gerações mais jovens, reduzindo as diferenças entre o grau de religiosidade dos mais velhos e dos mais jovens[89]. Este facto leva-nos a pensar que, ao contrário da tendência verificada com a individualização, as diferenças verificadas na religiosidade dos indivíduos portugueses não se deve a efeitos geracionais, mas poderá dever-se a efeitos de ciclo de vida, vejamos: em 90, a geração nascida na década 70 apresenta um grau médio de religiosidade de 3,1 (numa escala de 1 a 5), em 2008, o grau de religiosidade sobe para 3,5 nesta mesma cohorte, isto é, 20 anos depois, esta geração passa a ser mais religiosa (cf.: G. 6.6.).

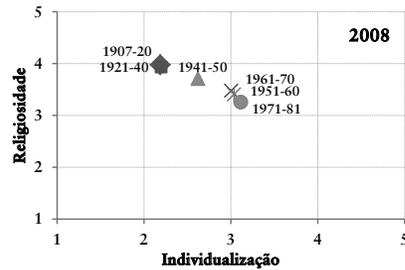
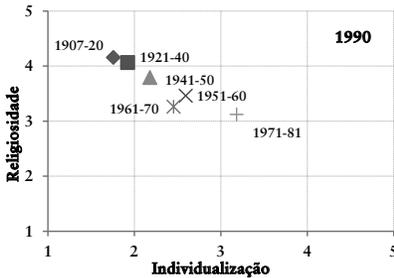
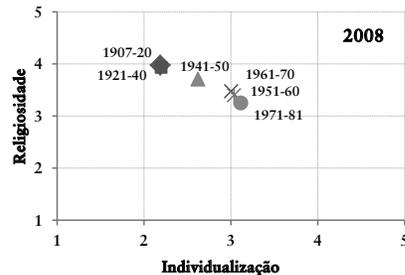
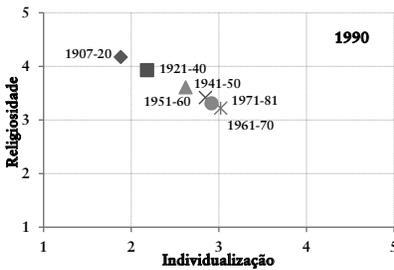
como no Conjunto. Em Portugal $F_{1990}(4, 638) = 59{,}09$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}27$; $F_{2008}(3, 585) = 30{,}57$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}14$. No Conjunto $F_{1990}(4, 6.229) = 443{,}42$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}22$; $F_{2008}(4, 4.058) = 214{,}07$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}17$.

[87] Tal facto também se comprova no Conjunto dos países: em 90, $r = -0{,}45$ e, em 2008, $r = -0{,}38$.

[88] Veja-se a este propósito o Capítulo 5.1. *"Análise da individualização"*.

[89] Em Portugal $F_{1990}(5, 1.179) = 30{,}74$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}12$; $F_{2008}(5, 1.270) = 5{,}21$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}02$.

Gráfico 6.6.
Índice de religiosidade, segundo o grau de individualização, por gerações
(Médias)

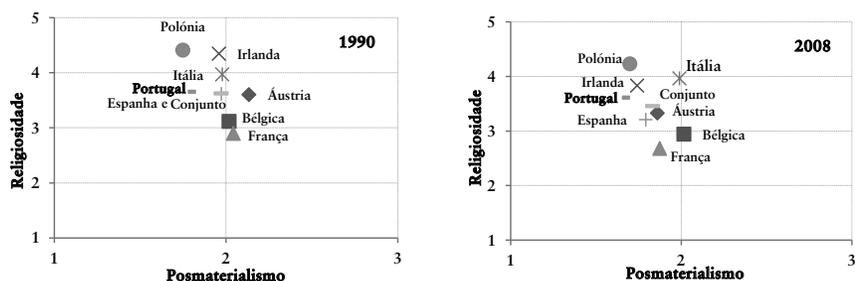
Portugal

Conjunto

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de Portugal.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade. Índice de individualização: escala 1-5; 1 = valores tradicionais, 5 = valores de individualização. **a**) Em Portugal, no ano de 2008, não se apresentam valores referentes à geração nascida entre 1907 e 1920, uma vez que não foram inquiridos indivíduos desta geração. **b**) No Conjunto, no ano de 2008, os valores referentes à geração 1907-20 não contemplam os dados referentes a Portugal.

Do que se expôs neste capítulo, fica claro que, apesar da relação inversa entre *religiosidade e individualização*, pode afirmar-se que em Portugal a opção por valores de *individualização* não apresenta uma influência expressiva no *nível de religiosidade* dos indivíduos, uma vez que, entre 90 e 2008, o aumento da adesão aos valores *individualizados*, não é inversamente acompanhado pela diminuição do *nível de religiosidade* (já que esta não diminui). Deste modo, Portugal, à semelhança de Itália, destaca-se dos demais países, já que nestes o aumento do *nível de individualização* é acompanhado da descida da *religiosidade*.

6.3.2. A religiosidade vs. materialismo/pós-materialismo

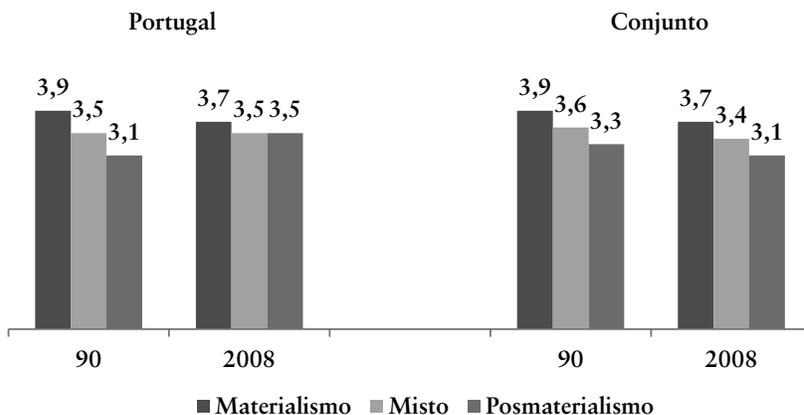
Passemos agora a analisar até que ponto a adesão aos valores *pós-materialistas* interferem no grau de *religiosidade* do indivíduo.

Tal como já se referiu no Capítulo 5.2., e como se corrobora no Gráfico 6.7., houve um retrocesso nos valores *pós-materialistas*, entre 90 e 2008. Retrocesso que foi acompanhado pela descida do *nível de religiosidade*, salvo em Itália e Portugal, que mantêm a sua *religiosidade*.

Gráfico 6.7.
Índice de religiosidade, segundo o grau de pós-materialismo, por país
(Medias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de cada país e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade.
Escala de pós-materialismo: escala 1-3; 1 = valores materialistas, 3 = valores pós-materialistas.

Em Portugal, entre 90 e 2008, o nível de religiosidade desce entre os materialistas, mantém-se nos mistos e aumenta entre os pós-materialistas, diminuindo, desta forma, as diferenças de religiosidade entre materialistas e pós-materialistas[90]. Tal facto, permite afirmar que, não obstante a correlação negativa entre religiosidade e pós-materialismo, claramente mais débil em 2008 do que em 90 (em 90, r = –0,24 e, em 2008, r = –0,09), a adesão aos

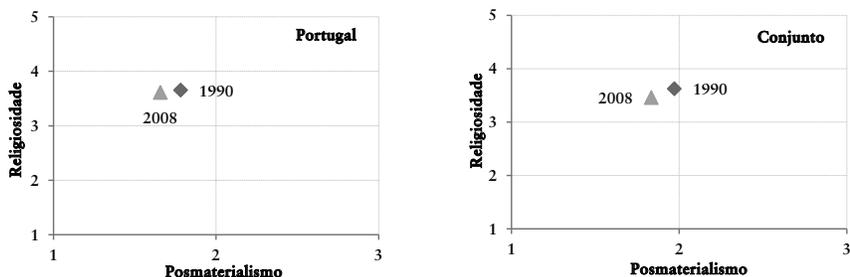
[90] Em 1990, $F(2, 1.104) = 35{,}06$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}06$ e em 2008 $F(2, 1.503) = 7{,}67$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}01$.

Gráfico 6.8.
Índice de religiosidade, segundo a escala de pós-materialismo
(Medias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População portuguesa e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade. Escala de pós-materialismo: escala 1-3; 1 = valores materialistas, 3 = valores pós-materialistas.

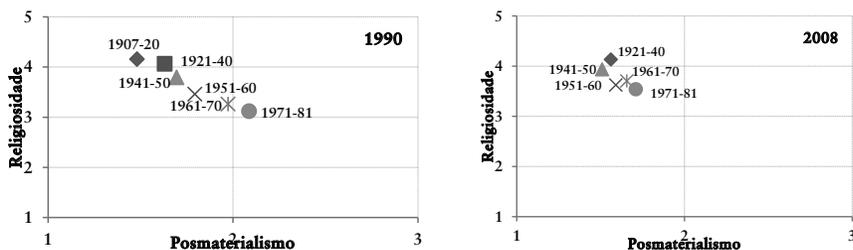
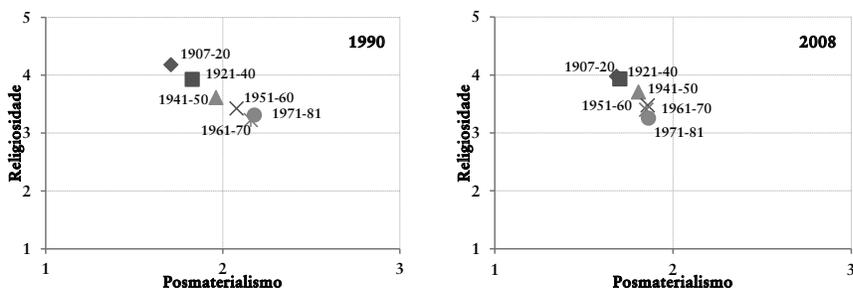
valores de maior liberdade (pós-materialismo) não inibe a expressão religiosa dos portugueses, uma vez que, entre 90 e 2008, baixa a adesão aos valores pós-materialistas, mantendo-se o nível de religiosidade. Contrariamente a Portugal, e observando o comportamento do Conjunto dos países[91], verifica-se que o nível de religiosidade baixa em todas as posições que compõem a escala do pós-materialismo, fazendo com que o nível de religiosidade seja relativamente inferior à dos portugueses[92] (cf.: G. 6.8. e G. 6.9.).

Ao analisar a relação entre a *religiosidade* e o *pós-materialismo* pelas *gerações*, verifica-se que, em Portugal, independentemente da *geração*, há um movimento inverso entre a vivência da *religiosidade* e a adesão aos *valores pós-materialistas*, ou seja, entre 90 e 2008, constata-se um ligeiro aumento

[91] Também no Conjunto se comprova a correlação negativa entre a *religiosidade* e o *posmaterialismo*: em 90, $r = -0{,}18$, em 2000, $r = -0{,}14$ e em 2008, $r = -0{,}16$.
[92] Apesar do nível de *religiosidade* no Conjunto dos países diminuir, mantiveram-se, entre 90 e 2008, as diferenças de religiosidade entre *materialistas* e *pós-materialistas*: em 1990, $F(2,\ 12.362) = 217{,}95$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}03$ e em 2008 $F(2,\ 11.150) = 144{,}08$, $p < 0{,}001$, $\eta^2 = 0{,}03$.

Gráfico 6.9.
Índice de religiosidade, segundo o grau de pós-materialismo, em Portugal e no Conjunto
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade. Escala de pós-materialismo: escala 1-3; 1 = valores materialistas, 3 = valores pós-materialistas.

da *religiosidade* nas diferentes gerações e uma diminuição na opção pela *autorrealização* e *participação* (valores pós-materialistas) (cf.: G. 6.10.).
Esta tendência torna-se mais evidente entre as *gerações mais jovens*, o que nos leva a depreender que a *religiosidade* dos indivíduos não está diretamente condicionada pelos valores *pós-materialistas*, até porque as gerações nascidas nas *décadas de 60 e 70* são as que se apresentam mais *pós-materialistas,* sendo que são também elas as que, entre 90 e 2008, mais intensificam a sua *religiosidade* (cf.: G. 6.10.).
A realidade portuguesa diferencia-se da do Conjunto dos países, já que neste há um decréscimo, ainda que pouco expressivo, do *nível religiosidade*, sobretudo na *geração mais velha*, descida que é acompanhada também pela diminuição dos *valores pós-materialistas*, particularmente entre as gerações nascidas depois da *década de 60* (cf.: G. 6.10.).

Gráfico 6.10.
Índice de religiosidade, segundo o grau de pós-materialismo, por gerações
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 1990 e 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade. Escala de pós-materialismo: escala 1-3; 1 = valores materialistas, 3 = valores pós-materialistas. **a**) Em Portugal, no ano de 2008, não se apresentam valores referentes à geração nascida entre 1907 e 1920, uma vez que não foram inquiridos indivíduos desta geração. **b**) No Conjunto, no ano de 2008, os valores referentes à geração 1907-20 não contemplam os dados referentes a Portugal.

6.3.3. A religiosidade vs. posição social

Finalmente, interessa-nos saber se as diferenças de religiosidade que existem entre as distintas posições sociais permitem concluir se a posição social de cada indivíduo condiciona a sua vivência religiosa.
Ao analisar o comportamento por país, apesar de existir ligeiras diferenças de posição social entre eles[93], não se verificam diferenças muito expressivas no grau de religiosidade entre as posições sociais em cada um dos países:

[93] Cf.: Capítulo 5.3. "Análise da posição social".

por um lado, encontra-se França que apresenta as diferenças mais reduzidas de religiosidade; por outro, Espanha, com a maior acentuação das diferenças da religiosidade entre as diferentes posições sociais[94]. Todavia, apesar destas diferenças não serem acentuadas, salienta-se que há uma relação inversa entre religiosidade e posição social em todos os países[95] (no Conjunto, r = –0,23), ou seja, a maiores níveis de religiosidade correspondem posições sociais menos recompensadas, com baixos níveis educativos, baixos salários, com trabalho precário e oriundos de meios rurais (cf.: Q. 6.11. e G. 6.12.).

Portugal assemelha-se à maioria dos países em estudo, uma vez que o nível de religiosidade das distintas posições sociais encontra-se acima da média (3, numa escala de 1-5), sendo a extrema periferia o grupo que apresenta maior nível de religiosidade (cf.: Q. 6.11. e G. 6.12.).

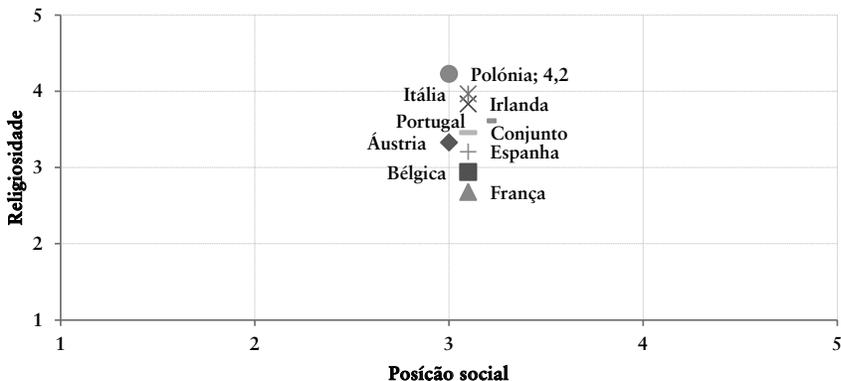
Quadro 6.11.
Índice de religiosidade, segundo o nível de posição social, por país
(Médias)

	AUS	BEL	FR	IR	ITA	POL	ESP	PORT	CONJ
Extrema Periferia	3,8	3,5	3,0	4,2	4,5	4,5	4,0	**4,0**	3,9
Periferia	3,4	2,9	2,8	3,9	4,0	4,3	3,2	**3,8**	3,5
Posição média	3,3	3,0	2,5	3,8	4,0	4,2	3,1	**3,5**	3,4
Centro social	3,0	2,7	2,5	3,6	3,6	4,0	2,8	**3,3**	3,2
Núcleo central	1,2	-	3,0	3,2	2,9	3,4	2,3	-	2,9

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População por país e Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade.
Índice de Posição social: escala 1-5; 1 = extrema periferia, 5 = núcleo central.

[94] Em 2008 $F_{Conjunto}$ (4, 11.545) = 177,64, p < 0,001, η^2 = 0,06; $F_{Áustria}$ (4, 1.508) = 26,31, p < 0,001, η^2 = 0,07; $F_{Bélgica}$ (3, 1.505) = 28,41, p < 0,001, η^2 = 0,05; $F_{França}$ (4, 1.499) = 13,58, p < 0,001, η^2 = 0,04; $F_{Irlanda}$ (4, 979) = 12,12, p < 0,001, η^2 = 0,05; $F_{Itália}$ (4, 1.518) = 40,81, p < 0,001, η^2 = 0,10; $F_{Polónia}$ (4, 1.478) = 22,70, p < 0,001, η^2 = 0,06; $F_{Espanha}$ (4, 1.496) = 64,33, p < 0,001, η^2 = 0,15; $F_{Portugal}$ (3, 1.552) = 43,97, p < 0,001, η^2 = 0,08.

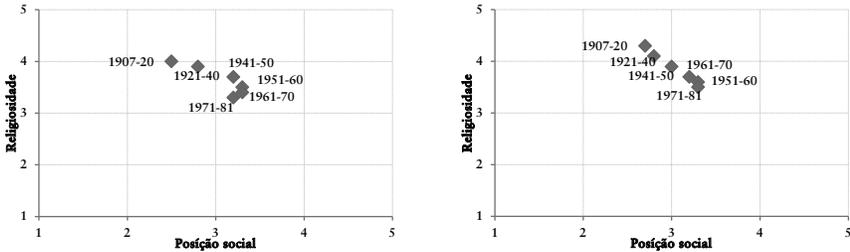
[95] Em 2008, Áustria, r = –0,25; Bélgica, r = –0,20; França, r = –0,18; Irlanda, r = –0,21; Itália, r = –0,30; Polónia, r = –0,24; Espanha, r = –0,36; Portugal, r = –0,28.

Gráfico 6.12.
Índice de religiosidade, segundo o nível de posição social, por país
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População por país e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade.
Índice de Posição social: escala 1-5; 1 = extrema periferia, 5 = núcleo central.

Observando o G. 6.13., verifica-se que, em Portugal, tal como no Conjunto dos países, as gerações mais velhas são as que apresentam um nível de posição social mais baixo e um nível de religiosidade mais elevado[96].

Dito isto, e partindo do princípio de que são os indivíduos que se encontram nas posições socialmente mais favorecidas os primeiros a interiorizar os valores emergentes e, consequentemente, a transmiti-los à periferia, pode afirmar-se, ao analisar os dados referentes a Portugal, que são as gerações mais jovens (que se encontram nas posições sociais mais altas) as que transmitem os seus valores e, naturalmente, com eles a sua religiosidade, já que foi nestas gerações que, entre 90 e 2008, se verificou o maior aumento do nível de religiosidade. Isto é, ao observar o comportamento religioso dos indivíduos das posições sociais mais favorecidas, leva-nos a crer que os portugueses não estão a caminhar para a irreligiosidade, uma vez que, ao analisar as diferentes cohortes, verifica-se que entre estas o nível de religiosidade tem vindo a aumentar (cf.: G. 6.6. e 6.13.).

[96] Correlação do índice de *posição social* com as *gerações*: Conjunto: $r = 0,26$; $p < 0,001$ e em Portugal: $r = 0,07$, $p < 0,001$ e do *índice de religiosidade* com as *gerações*: Conjunto: $r = 0,21$; $p < 0,001$ e em Portugal: $r = -0,12$, $p < 0,001$.

Gráfico 6.13.
Índice de religiosidade, segundo o nível de posição social, por gerações
(Médias)

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS, 2008.
Base: População de Portugal e do Conjunto.
Nota: Índice de religiosidade: escala 1-5; 1 = nenhuma religiosidade, 5 = muita religiosidade. Índice de Posição social: escala 1-5; 1 = extrema periferia, 5 = núcleo central.
a) Em Portugal, no ano de 2008, não se apresentam valores referentes à geração nascida entre1907-20, uma vez que não foram inquiridos indivíduos desta geração. b) No Conjunto, no ano de 2008, os valores referentes à geração 1907-20 não contemplam os dados referentes a Portugal.

Capítulo VII
Discussão e conclusões

7.1. Discussão

Com este estudo pretendeu-se indagar *as formas de religiosidade que se manifestam na sociedade portuguesa*, imersa num *contexto sociocultural* em transformação e em reconfiguração, próprio do desenvolvimento das sociedades modernas.
Pretendendo uma abordagem mais abrangente do fenómeno religioso português, procedeu-se a uma análise comparativa deste fenómeno entre Portugal e sete países europeus, partilhando todos a mesma matriz histórico-religiosa católica, facto que melhor contribuiu para aferir o sentido da evolução religiosa.

Interpretação dos resultados

O caminho que se elegeu conduziu a resultados concretos que permitiram responder aos objetivos traçados e comprovar as hipóteses levantadas, que levaram à compreensão do alcance do fenómeno religioso nas sociedades modernas, em concreto, em Portugal. Vejamos:

a) Análise dos resultados referentes à Primeira Hipótese

Esta hipótese parte do princípio de que à medida que as sociedades se vão desenvolvendo, desenvolve-se e reestrutura-se a dimensão valorativa, a qual leva à reconfiguração de uma nova mentalidade. Esta enunciação tem como suporte, sobretudo, as teses de Loek Halman, Peter Ester e Rud De Moor (1994), sobre a crescente autonomização individual; de Inglehart (1971), quando se apoia na teoria da mudança de valores materialistas para pós-materialistas, o que conduziu à substituição de um sistema de valores religiosos tradicionais (em que predominaria a autoridade tradicional) para um sistema mais moderno de valores seculares e de Galtung (1964 e 1971), na sua teoria centro-periferia, na qual se pretende explicar não só como surgem as atitudes e valores emergentes, como também a forma como se difundem através da sociedade.

Tomando por base estas teorias, compreende-se que a emancipação da razão – legitimada pela racionalidade técnico-científica – originou uma proliferação de esferas de valor, que transformaram a forma de pensar e de viver das sociedades, configurando-lhes uma nova velocidade e identidade, que consequentemente, desestruturaram todo o universo simbólico, produzindo mudanças na orientação valorativa.

Através de uma análise fatorial de componentes principais adaptou-se a bateria dos valores de Rokeach, obtendo-se dois distintos eixos de polarização dos valores. Um representando valores tradicionais, o outro valores de individualização. A partir destes polos, criou-se o índice de individualização. Verificou-se que, nos 8 países, há uma tendência, ainda que esta difira de país para país, para o aumento dos *valores de individualização*, sendo as gerações mais jovens as que mais se identificam com estes valores.

Estes resultados corroboram o que o Grupo Europeu de Valores, representado por Loek Halman, Peter Ester e Rud de Moor (1994), havia referido, quando afirma que a sociedade está a assistir a um crescente processo de individualização.

Para além da individualização, as sociedades modernas experimentam também uma tendência para valores pós-materialistas, centrados mais na autorrealização e participação, sendo que, no período em estudo, verificou-se uma diminuição destes valores.

A partir da escala de 4 itens de Inglehart analisou-se a evolução dos *valores materialistas e pós-materialistas*, tanto em Portugal como nos demais países em estudo. Esta análise evidenciou uma tendência da sociedade moderna para os *valores pós-materialistas*, tal como evidenciaram os dados das *gerações mais jovens*. Este facto corrobora a tese, já muito comprovada, sobre a complementaridade das *hipóteses de escassez e da sociabilização*. Também permite afirmar que as mudanças valorativas de orientação *pós-materialista* devem-se, sobretudo, à mudança geracional. Tal facto foi corroborado empiricamente por Jorge Vala em Portugal, referindo que as gerações mais jovens, por terem sido educadas durante a sua infância e juventude num ambiente de bem-estar económico, proporcionado pelo crescimento económico que sucedeu à II Guerra Mundial, tendem a valorizar menos as *questões económicas* e de *segurança física* e a atribuir maior importância aos *valores emergentes do posmaterialismo* (1993: 227-28).

Não obstante esta tendência, entre 90 e 2008, verifica-se uma certa diminuição destes valores entre todas as gerações. Esta realidade leva-nos a pensar que o decréscimo verificado no posmaterialismo pode dever-se ao facto destes indivíduos, que se encontram em idade ativa, estarem a viver uma situação de alguma insegurança profissional, causada pela visível recessão

económica que se tem vindo a observar na União Europeia. Encontramo-nos, assim, perante uma flutuação conjuntural a curto prazo, tratando-se de uma mudança de valores justificada pelo *efeito de período*. Flutuação que, tal como evidenciou Inglehart ao longo dos seus estudos (1971, 1977, 1985, 1990, 1997), é compatível com a *hipótese da escassez*.

É importante não esquecer a acentuada percentagem de indivíduos que se identifica com os *valores mistos* (no Conjunto dos países, em 90 eram 56% e em 2008 ascendem aos 58%), realidade que nos permite vislumbrar que as sociedades modernas não se enquadram num único modelo valorativo, mas sim que partilham um sistema de *valores híbrido*, composto tanto por valores que priorizam quer a *segurança económica* quer a *autorrealização*. Esta realidade foi diagnosticada em Portugal por diferentes estudiosos: Almeida (1990), Cabral et al. (1991) e Vala (1993).

Dito isto, podemos depreender que se assiste a uma *reconfiguração da mentalidade* que tem como sujeito determinante as gerações mais jovens, que assimilaram naturalmente os valores da *independência* e da *determinação* – próprios das sociedades *individualizadas* – e os valores de *bem-estar e de autorrealização* – próprios das *sociedades pós-materialistas*, uma vez que o seu contexto sociocultural e económico lhes foi mais favorável.

Esta conjuntura é manifesta na análise da *posição social*, baseada na teoria do "centro-periferia" de Galtung.

Procedeu-se à elaboração do índice de *posição social*, seguindo a adaptação a que Díez Nicolás recorreu para a sua análise, composta por sete variáveis, cada uma com quatro posições, salvo a variável "sexo" que apresenta duas. Através deste índice demonstrou-se que os indivíduos do Conjunto dos países dividem-se entre a *extrema periferia* e o *núcleo central*, sendo que, em 2008, a média de 3,1 evidência que é, sobretudo, entre a *posição média e centro social* que os indivíduos mais se posicionam.

São as gerações mais jovens, nascidas entre as *décadas de 60 e 70* as que apresentam uma situação socioeconómica mais favorecida. São também estas gerações as que têm maior probabilidade de ter assegurada a sua estabilidade *económica*, uma vez que apresentam *maiores níveis de escolaridade, salários mensais mais altos, trabalho mais qualificado e residem em localidades mais urbanizadas* e, como tal, são também elas as que mais se identificam com os *valores de individualização* e *posmaterialismo*. Tal facto é-nos dado pelas correlações positivas entre o *índice de individualização,* o *de posmaterialismo* e o da *posição social*.

Dito isto – e verificada a tendência das sociedades modernas para *valores individualistas e pós-materialistas*, sendo que estes são primeiramente interiorizados pelos indivíduos de *posições sociais mais favorecidas* – é possível

pensar que os *valores emergentes tendem a ser transmitidos pelas posições sociais mais centrais até às posições periféricas*, explicando, deste modo, *o processo mediante o qual se formam e transmitem os valores* que *reconfiguram as mentalidades emergentes.*
Este resultado permite-nos corroborar o que Galtung (1964 e 1971) já havia abordado com suficiente evidência nos seus estudos comparativos internacionais, comprovando as suas hipóteses principais, as quais parecem estar sustentadas neste estudo.
Esta análise sociocultural parece apresentar suficiente evidência para não se rejeitar a hipótese inicial de que à medida que as sociedades se desenvolvem, reestrutura-se a *dimensão valorativa*, que *reconfigura uma nova mentalidade*.

b) Análise dos resultados referentes à Segunda Hipótese:
A constatação de que as sociedades, à medida que se desenvolvem, vão reconfigurando a sua mentalidade (1ª hipótese) permitiu aferir que também a *religiosidade* se reconfigura na modernidade, sofrendo as mudanças de contexto.
A análise dos *comportamentos religiosos*, a partir de séries cronológicas do Conjunto dos 8 países, levou a que se identificassem dois distintos comportamentos: um que define a relação com o *institucional*, outro com o *religioso*.
Verificou-se que há, de facto, *uma desinstitucionalização religiosa*, expressa na diminuição da *pertença a uma religião*, *da prática religiosa e na confiança depositada na Igreja*, a qual não se define por uma desvinculação total de tudo o que é de carácter eclesial, uma vez que os resultados evidenciaram que houve um *aumento da prática nominal* (com frequência pouco regular), acompanhada por uma importância atribuída aos ritos celebrativos que marcam especialmente o momento da morte.
Esta *desinstitucionalização*, não obstante evidenciar-se nas sociedades modernas, sofre uma evolução lenta, tal como corrobora o *índice de religiosidade pública* nos países deste estudo, exceto em Portugal e Itália, que veem reforçada a sua religiosidade.
Esta relação entre o *indivíduo e o institucional* que é apresentada neste estudo corrobora o que alguns teóricos apelidaram de "supermercado espiritual" de Robert Greenfield (1979), ou de "religião em fragmentos" de Gomés Caffarena e Mardones (1993: 41-48), no qual o indivíduo acomoda as normas tradicionais vinculadas pela Igreja às suas necessidades, "consumindo-as" de forma descomprometida e espontânea.
Comprovada a hipótese da *desinstitucionalização*, constata-se também, no Conjunto dos países, que os comportamentos religiosos têm vindo a ser vividos de uma forma mais *privada e íntima*. A comprová-lo estão o *sentimento*

religioso, a *crença* e a *importância atribuída a Deus* e o *consolo e fortaleza que dizem encontrar na religião*, que, não obstante estas variáveis terem apresentado valores mais reduzidos em 2008 que em 90, esta diferença é pouco expressiva, visto tratar-se de um período longo (20 anos) e com impactos fortes da globalização.

Desta forma, o religioso mantém-se presente mas, como referem alguns sociólogos, agora torna-se mais "invisível" (Garvía, 1998: 96), evidenciando o que A. Moncada (1996) designou de religião "*à la carte*", na qual o religioso se reconfigura numa relação mais livre e íntima com o sobrenatural e, como analisou Arroyo (2005[b]: 113), menos mediada pela Igreja.

A relação entre estas duas formas de *religiosidade* permitiu-nos criar um índice, a fim de medir o grau de *religiosidade* dos indivíduos. Dele é possível evidenciar que os indivíduos deste estudo expressam uma *religiosidade* que continua a estar enraizada nas suas vidas, uma vez que os valores que expressam essa religiosidade encontram-se acima da média da escala, tanto em 90 como em 2008. Todavia, neste mesmo período, verifica-se uma ligeira descida desta *religiosidade*, passando de uma média de 3,6 a 3,5. Esta descida poder-nos-ia levar a afirmar que caminhamos, ainda que lentamente, para uma *irreligiosidade* – mais visível em alguns países do que noutros, tal como nos evidencia os resultados da análise do índice –, sendo, contudo, ainda muito prematuro afirmá-lo, uma vez que as diferenças verificadas entre ambos os anos não são expressivas.

Esta diminuição parece proporcionar uma tentativa coerente de explicação de que a *religiosidade* está negativamente correlacionada com as tendências da modernidade tanto face à *individualização* (em 90, $r = -0{,}45$ e, em 2008, $r = -0{,}38$), como face ao *posmaterialismo* (em 90, $r = -0{,}18$ e, em 2008, $r = -0{,}16$). Desta forma, corroboram-se as teorias de Díez Nicolás (2000) e de Welzel, Ch., R. Inglehart e H.D. Klingeman (2003), entre outros, quando referem que o processo de *modernização* tem vindo a sobrepor-se à autoridade vinculada às instituições religiosas.

Todavia, é conveniente destacar que, apesar destas correlações negativas apresentadas, há valores surpreendentes, uma vez que a diminuição da *religiosidade*, entre 90 e 2008, não acontece entre os indivíduos que mais se identificam com os valores da *individualização e posmaterialismo*, mas, entre os que se identificam mais com os valores *tradicionais e materialistas*, que, por sua vez, são os indivíduos das *gerações mais velhas*.

Deste modo, confirma-se a hipótese de que a mudança de valores para tendências mais *individualizadas* e *pós-materialistas*, manifestada nas sociedades modernas, não justifica de todo o *afastamento do religioso* (já que este se observa, sobretudo, entre os indivíduos com valores mais *tradicionais*

e *materialistas*), mas, contribui para a reconfiguração das formas tradicionais de vivência do religioso para formas mais *desinstitucionalizadas* e *íntimas*.

Por sua vez, ao analisar a *posição social*, a partir do Conjunto dos 8 países, verificou-se que, não obstante apresentar uma relação inversa com a *religiosidade* ($r = -0,23$, em 2008), os indivíduos posicionados no *centro social* apresentam um grau de religiosidade acima da média (3,2 numa escala de 1 a 5). Deste modo, é-nos possível afirmar que estas *novas formas de religiosidade tendem a manter-se* nas próximas gerações, pois, se são os indivíduos do *centro social* os que primeiro interiorizam e transmitem os valores para as *posições periféricas*, é natural que transmitam todos os valores que configuram a sua mentalidade, na qual se enquadra a sua *dimensão religiosa*, ainda que reconfigurada à luz do contexto contemporâneo.

Contudo, é importante salientar que a reconfiguração religiosa de que se fala, não se justifica apenas pelas *mudanças socioculturais emergentes*, uma vez que os *coeficientes de determinação*, obtidos por uma *regressão hierárquica,* demonstram que o *modelo sociocultural* (individualização, posmaterialismo e posição social) apresenta uma débil capacidade explicativa da *religiosidade*.

Supõe-se, por isso, a existência de outros fatores que melhor contribuam para determinar a religiosidade. Questão que por agora, neste estudo, fica em aberto.

Na verdade, ao aceitarmos estes resultados, estamos a reiterar a hipótese de que a *reconfiguração da mentalidade* não concorre de todo para a *irreligiosidade*, mas sim para a criação de novas formas de religiosidade *de foro mais privado* e mais *desinstitucionalizado*.

c) Análise dos resultados referentes à Terceira Hipótese:

Depois de se ter analisado e identificado as mudanças sociorreligiosas que influíram nas sociedades modernas, *expõe-se, agora, as razões que fazem de Portugal um país diferente, em termos religiosos, dos demais países do nosso estudo*, permitindo, deste modo, comprovar a *terceira hipótese*, por nós formulada.

Em Portugal, entre 90 e 2008, acentuam-se os valores da *individualização,* sendo que há um certo retrocesso dos valores *pós-materialistas*. Todavia – e apesar destes valores se apresentarem inversamente correlacionados com a *religiosidade* –, evidenciou-se um *aumento desta*, sobretudo entre as *gerações mais jovens* que, por sua vez, são as que se identificam mais com os valores de *individualização e posmaterialismo* e as que ocupam as *posições socialmente mais favorecidas*.

Dito isto, os resultados demonstrados permitem afirmar que a *adesão aos valores modernos não subtraiu o religioso* em Portugal, mas, pelo contrário, *a religiosidade intensificou-se, ainda que de forma pouco expressiva, perante um contexto sociocultural em lento desenvolvimento*. É esta evidência a que mais diferencia Portugal do Conjunto dos países.

Entende-se que os dados até então apresentados manifestam suficiente evidência relativamente ao aumento da *religiosidade*. Não obstante este facto, é necessário referir-se que, também em Portugal, esta se acomoda ao mesmo processo de *reconfiguração*, já verificada no Conjunto dos 8 países, passando a ser vivida de uma forma mais *desinstitucionalizada e de foro mais íntimo*.

Tendo em conta os resultados obtidos nas hipóteses que configuram este estudo, foi possível responder às interrogações lançadas na *formulação do problema*, sobre as *mudanças* e as *formas* que o *fenómeno religioso* assume na sociedade portuguesa. Deste modo, identificou-se:

- o papel da Igreja na sociedade portuguesa;
- que a Igreja continua a ser uma agente mobilizador da sociedade portuguesa;
- as formas religiosas que mais se adequam aos tempos modernos;
- compreendeu-se que o religioso não alcançou o seu fim, mas se reconfigura.

Limitações deste estudo

Ao longo deste estudo surgiram algumas situações que impossibilitaram o aprofundar de alguns temas. Entre eles destacam-se:

não foi possível comparar, entre 90 e 2008, o *nível educativo*, uma vez que o inquérito EVS de 1990 não contempla a questão relativa ao nível de escolaridade alcançada pelos indivíduos, questionando apenas a idade em que completaram a sua educação. Tal facto impossibilitou também a criação do *índice de posição social* para o ano 90 e, consequentemente, não foi possível a comparação deste índice entre 90 e 2008;

tão-pouco foi possível criar a *dimensão valorativa* relativa ao ano 90, já que as variáveis a que se recorreu para caracterizar os valores dos indivíduos no ano 2008 não têm total correspondência em 1990.

Possíveis linhas de investigação

Ao longo deste estudo foram surgindo novas questões que poderão suscitar novas alternativas de investigação sobre esta temática, que passamos a enunciar:

- ao tentar identificar qual dos modelos explica melhor a religiosidade (modelos sociodemográfico, valorativo e sociocultural), apercebemo-nos que cada um destes, e todos no seu conjunto, apresentam uma capacidade preditiva da religiosidade reduzida, seria, pois, importante aprofundar este tema, tentando encontrar os indicadores que melhor determinam a religiosidade na modernidade;
- quando se procedeu à análise da *posição social e à sua relação com a religiosidade*, apenas a pudemos diagnosticar no ano 2008, facto que não nos permitiu estudar a evolução da relação entre a *posição social e a religiosidade* entre 90 e 2008 e comprovar se a conclusão a que se chegou neste trabalho – *que a posição social não explica, por si só, a secularização da sociedade* – se corrobora numa análise longitudinal;
- uma vez que se vem a assistir a uma *reconfiguração do fenómeno religioso*, seria oportuno continuar a análise deste fenómeno de forma a estudar a evolução e as reconfigurações que ele produzirá nas sociedades futuras, especialmente em Portugal, procurando saber se a *religiosidade* dos portugueses se diferencia da *religiosidade* dos demais países.

Estas propostas de investigação permitirão obter uma melhor e mais precisa compreensão do *fenómeno religioso*, contribuindo, deste modo, para o *aumento e desenvolvimento do capital científico* nesta área.

7.2. Conclusão

No final deste estudo é possível afirmar que a sociedade moderna assiste a uma diversidade de metamorfoses que se produzem numa multiplicidade de contextos. Este fenómeno é comum a todos os países que aqui se estudam, ao qual não é exceção Portugal. Todavia, Portugal, ainda que inserido neste contexto de mudança, apresenta características distintas dos demais países. Deste modo, na conclusão apresentar-se-á uma leitura destas mudanças, observando o Conjunto dos países e, de forma particular, Portugal.

Autoidentificação religiosa

No Conjunto

- Entre 1990 e 2008, observa-se uma diminuição de indivíduos que se dizem *religiosos* (de 68% passa a 65%) e um aumento, ainda que com percentagens diferentes, de *ateus* (de 4% passa a 8%);
- Há uma diminuição dos que dizem *pertencer a um grupo religioso* (de 81% em 90 passa a 76% em 2008), dando lugar *ao aumento dos que declaram não pertencer a qualquer religião* (de 19%, passa a 24%);

- Apesar da *matriz tradicional católica* que caracteriza os países deste estudo – com percentagens *mais elevadas de católicos na Polónia, Irlanda, Itália, Portugal e Áustria e com percentagens não tão expressivas em França, Bélgica* e *Espanha* – verifica-se, entre 90 e 2008, uma diminuição desta pertença (de 77% passa a 68%).

Em Portugal

- Assiste-se, entre 90 e 2008, a uma ascensão do *sentimento religioso* (de 68% passa a 73%);
- É o único país que contradiz a tendência do Conjunto, vendo aumentar, entre 90 e 2008, o número de indivíduos que dizem *pertencer a uma religião* (de 72% passa a 81%);
- É o único país que, entre 90 e 2008, intensifica a sua *matriz religiosa católica*, passando de 71% a 76%. Este reforço na adesão à matriz católica caminha a par de outras mudanças religiosas.

Assistência aos serviços religiosos

No Conjunto

- Observando a *prática religiosa dos católicos*, observa-se que, entre 90 e 2008, há uma diminuição da *prática frequente* (regular) de 44% para 32%. Apesar de ser evidente esta tendência em todos os países, o número dos *praticantes regulares* é, em 2008, significativamente *mais alto* na Polónia, Irlanda e Itália;
- A perda da *prática regular* dá lugar a um aumento, sobretudo, da *prática pouco frequente* (nominal), de 42% em 90 passa a 52% em 2008, e, de uma forma menos expressiva, ao aumento do número dos *não praticantes,* de 14% passa a 17%;
- Entre 90 e 2008 há uma intensificação dos que dizem *rezar com frequência* (de 28% passa a 42%). Contudo, há também um aumento, ainda que não tão significativo, daqueles que dizem que *nunca rezam*, de 23% passa a 27%. Estas variações devem-se à diminuição dos que dizem rezar apenas em *ocasiões* (de 47% passa a 27%).

Em Portugal

- Observou-se a diminuição da *prática religiosa regular* (de 45% em 90 passa a 26% em 2008), a qual dá lugar ao aumento da *prática nominal* (com frequência pouco assídua), passando de 48% a 61% e à ascensão dos *não praticantes,* de 8% para 13%;
- Entre 90 e 2008, há um aumento da frequência dos *momentos de oração e meditação* (de 25% passa a 43%); diminuindo, contrariamente ao Conjunto, os que dizem que *nunca rezam* (de 23% passa a 22%).

Dimensão religiosa

No Conjunto

- Questionados sobre a *importância de Deus*, um número expressivo de indivíduos dos 8 países, não obstante a sua diminuição, atribuem-lhe *grande importância na sua vida* (de 52% em 90 passa a 49% em 2008 os que atribuem *muito alta e alta importância*). Paradoxalmente a estes, os habitantes de França, Bélgica, Áustria e Espanha, em 2008, manifestam que Deus tem *pouca importância*;
- Não é só Deus quem ocupa um lugar relevante na vida dos indivíduos; também a religião merece um lugar de destaque, uma vez que 58% dos indivíduos em 1990 e 54% em 2008 lhe atribui *muita e bastante importância*. Também aqui França, Bélgica, Espanha e Áustria são exceção, uma vez que, em 2008, mais de metade da sua população, lhe atribui *pouca e nenhuma importância*;
- A corroborar a importância que os indivíduos atribuem à religião, está o número dos que dizem encontrar *consolo e fortaleza* na própria religião (de 55% em 90 passa a 54% em 2008);
- Analisando o universo crencial, vemos que é em *Deus* que os indivíduos mais *creem* (de 77% passa a 75% em 2008). As demais crenças apresentam valores menos expressivos, sendo que, no ano 2008, só a crença no *pecado* é expressa pela maioria da população (53%). A crença na *reencarnação* e no *inferno* surgem como as menos valorizadas (20% e 32%, respetivamente);
- A conceção deste *Deus* em quem acreditam manifesta-se, sobretudo, como um *Deus pessoal* (de 48% em 90 passa a 44% em 2008), sendo ainda relevante o número dos que veem *Deus* como uma *força vital ou espírito* (de 25% passa a 28%).

Em Portugal

- A maioria dos portugueses atribui *importância a Deus* (alta e muita alta importância), de 56% em 90 passa a 54% em 2008, e dizem encontrar, de forma mais acentuada, *força* e *fortaleza* na religião (de 62% passa a 67%);
- Enquanto no Conjunto a *importância atribuída à religião* diminui entre 90 e 2008, em Portugal esta aumenta, ainda que ligeiramente, passando de 56% a 57% os que lhe atribuem *muita ou bastante importância*;
- Enfatiza-se o universo crencial, realçando-se a *crença em Deus*, que de 80% em 90 passa a 81% em 2008 e no *pecado*, de 63% passa a 57%. As demais crenças, apesar de não serem contempladas pela maioria da população, são reforçadas neste mesmo período: a crença na *vida depois*

da morte, de 31% passa a 41%; no *inferno*, de 21% passa a 31% e na *reencarnação*, de 23% passa a 27%. A crença no *céu*, embora tenha diminuído nos 20 anos em estudo, é a terceira crença mais expressa pelos portugueses, de 49% passa a 41%;

- A conceção de *Deus* como um *Deus pessoal* continua a ser a visão de *Deus* que os portugueses mais acentuam (de 60% em 90 passa a 59% em 2008); por outro lado, aumentam os que veem *Deus* como *espírito ou força vital*, de 18% passa a 22%, no mesmo período;
- Quanto à *dimensão valorativa*, é notório, em 2008, que os portugueses manifestam uma matriz valorativa marcada por uma herança religiosa de tradição judeo-cristã, evidenciada numa *consciência moral* que se manifesta numa permissividade reduzida em relação a comportamentos como a *homossexualidade*, o *aborto*, o *divórcio* e a *eutanásia* (média de 6, numa escala de 1 a 10, em que 10 significa *comportamentos injustificáveis*) e de *muita tolerância* para com as *diferenças sociais* (1,9, numa escala de 1 a 2, em que 2 representa *maior tolerância*).

Dimensão institucional

No Conjunto

- Em 2008, é à *Polícia* que os indivíduos atribuem o maior grau de confiança (de 61% passa a 70%), seguindo-se o *Sistema Educativo* (de 63% em 90 passa a 69%). Tal como indicam as percentagens, a confiança nestas instituições foi intensificada entre 90 e 2008. Por sua vez, a *Igreja*, que em 90 surge como a quarta instituição em que mais confiam (57%), vê esta mesma confiança diminuir em 2008 (49%), passando a ser a sexta instituição em que os indivíduos mais confiam. Os *Sindicatos*, os *Serviços Civis* e o *Parlamento* são as instituições que menos confiança reúnem;
- Analisando apenas a instituição *Igreja*, vemos que há diferentes graus de confiança entre os diferentes países em estudo: entre 90 e 2008, na maioria dos países, este grau diminui, de tal forma que os indivíduos de Espanha, Bélgica, Áustria e França passam mesmo a manifestar *pouca ou nenhuma* confiança na *Igreja*. Portugal e Itália contradizem este comportamento, uma vez que o grau de confiança nesta instituição é *reforçado* neste mesmo período;
- Em geral, os indivíduos deste estudo manifestam *pouca adesão* a organizações ou instituições sociais, tendo mesmo aumentado, entre 90 e 2008, os que declaram *não pertencer*, de 59% passa a 62%. Em 90, Espanha surge como o país em que menos indivíduos dizem *pertencer* a organizações (78%) e, em 2008, passa a ser Portugal (80%). Contrariamente a estes, Bélgica surge como o país que manifesta maior *pertença*;

- Tanto em 90 como em 2008, são as instituições ligadas ao *desporto* e à *Igreja* as que agrupam maior número de indivíduos, tendo a adesão às *organizações da Igreja* diminuído neste período (no *desporto*, 13% em ambos os anos; na *Igreja*, de 10% em 90 passa a 8% em 2008);
- Também o *voluntariado* em organizações ou instituições sociais aparece com pouca adesão, apesar desta se intensificar entre 90 e 2008 (de 22% passa a 25%). Ainda assim, estas percentagens são mais baixas do que as da *pertença*. Uma vez mais, em 90, Espanha é o país em que se manifesta um menor vínculo ao *voluntariado* (88%), sendo que, em 2008, a Espanha junta-se a Polónia (87%, ambos);
- Em 90, é em primeiro nas organizações da *Igreja* e em segundo nas *desportivas* onde os indivíduos mais exercem o voluntariado (6% e 5%, respetivamente); em 2008, inverte-se esta ordem, passando as organizações *desportivas* a contemplar 7% e as da *Igreja* 6% da população;
- Tanto em 90 como em 2008, 8 em cada 10 indivíduos atribui *muita importância* aos ritos sacramentais da Igreja que marcam o *nascimento*, *matrimónio* e a *morte*, sendo que é neste *último* rito que os indivíduos atribuem *maior importância*;
- Interrogados sobre as respostas que a *Igreja* pode dar aos diversos problemas, a maioria dos indivíduos do Conjunto dos oito referiram que a *Igreja* apenas responde a *necessidades de ordem espiritual* (55% em ambos os anos). Esta posição intensifica-se, sobretudo, em Portugal e Itália;
- Quanto aos problemas de ordem *moral*, *social* e *familiar*, o maior número de indivíduos refere que a Igreja *não dá* respostas a estes problemas. Todavia, fazendo uma leitura pelos países, observa-se algumas exceções: em 2008, a maioria dos portugueses e polacos afirma que a *Igreja* responde aos *problemas sociais* (50% e 55%, respetivamente), sendo que os polacos surgem como os *únicos* que maioritariamente afirmam que a *Igreja* dá resposta aos *problemas da vida familiar* (de 71% em 90 passa a 50% em 2008).

Em Portugal

- A confiança na *Igreja* é, entre 90 e 2008, intensificada pelos portugueses (de 56% passa a 65%), não obstante, em 2008, ter deixado de ser a instituição em que os portugueses mais confiam, passando a *Polícia* (76%), as *Forças Armadas* (72%) e o *Sistema Educativo* (69%) a serem as instituições mais confiáveis;
- Paradoxalmente ao Conjunto dos países, a *pertença* a *organizações* e o *voluntariado* diminuem. Todavia, tal como no Conjunto, é nas instituições

ligadas ao *desporto* que os portugueses declaram mais *pertencer* (de 14% em 90 passa a 5% em 2008), a que se segue as da *Igreja* em 1990 (de 11% passa a 4%) e as dos *Serviços de bem-estar para idosos* em 2008 (5% passa a 6%). É nas instituições de *Desporto* e nas da *Igreja* que os portugueses mais efetuam trabalho de *voluntariado* (em ambas passa de 6% em 90 para 4% em 2008);

- Entre 90 e 2008, há um aumento da importância atribuída aos rituais do *nascimento* (de 73% passa a 82%) e da *morte* (de 76% passa a 84%), mantendo-se a importância atribuída ao *matrimónio* (77% em ambos os anos);
- A relação com o institucional não se esgota apenas nestes últimos pontos, uma vez que, entre 90 e 2008, os indivíduos reforçam a opinião de que a *Igreja* continua a responder às *necessidades espirituais* (de 49% passa a 57%) e aos *problemas morais individuais* (de 47% passa a 50%); todavia, atribuem menos capacidade à *Igreja* para responder aos *problemas da vida familiar* (de 47% passa a 36%) e aos *problemas sociais do país* (de 33% passa a 29%).

Religiosidade privada e pública

No Conjunto

- No Conjunto dos países, entre 90 e 2008, assiste-se a uma ligeira diminuição da *religiosidade privada* e *pública*. Todavia, fazendo uma leitura pelos países, verifica-se uma ténue descida tanto na religiosidade *pública* como na *privada*, à exceção de Itália e Portugal, que veem ascender ambas as *religiosidades*. Portugal apresenta a subida mais expressiva.

Em Portugal

- O contexto religioso permite constatar que, entre 90 e 2008, há um aumento da *religiosidade pública* e *privada*, que faz com que Portugal se destaque dos demais países;
- Em 2008, são as *mulheres*, sobretudo com *50 e mais anos* e com *diferentes níveis de ensino*, as que manifestam maior grau de *religiosidade*, sendo os *homens*, entre os *18 e os 29 anos* e os que têm o *ensino superior*, os que apresentam menor grau. Não obstante estas diferenças, na generalidade da população, há uma clara ascensão, entre 90 e 2008, da *religiosidade* entre os *homens* e *mulheres* dos *diferentes grupos de idade*;
- Por sua vez, esta *religiosidade* na contemporaneidade assume em Portugal dimensões claramente diferenciadas das do passado, uma vez que, em 2008, 45% dos indivíduos declaram-se *pouco praticantes*, 21% *praticantes*, 8% *religiosos desinstitucionalizados* (*não praticam*, mas

dizem-se *religiosos*), 6% *religiosos aclesiais* (declaram-se *sem religião*, mas afirmam ter um *sentimento religioso*), 6% *ateus*, 6% *pertencem a outra religião*, 7% *praticantes sociais* (*praticantes com pouca frequência* que afirmam *não ser religiosos*) e, finalmente, outros 3% de *indiferentes* (*não praticam* e *não se declaram religiosos*).

As *mudanças religiosas* não acontecem de uma forma isolada, mas são acompanhadas por *mudanças socioculturais*. Vejamos os contextos que as definem:

Individualização

No Conjunto

- Entre 90 e 2008, no Conjunto dos países, verifica-se uma maior *individualização* em detrimento dos *valores tradicionais*, passando o grau de *individualização* de 2,5 a 2,9 (numa escala de 1 a 5, em que 1 representa *valores tradicionais* e *5 valores de individualização*). É exceção Bélgica que, ao contrário dos demais países, vê descer o seu nível de *individualização*;
- As gerações *mais velhas* são claramente as que se identificam mais com os *valores tradicionais* e, paradoxalmente a estas, as *mais jovens* surgem como as *mais individualistas*. Todavia, o aumento da *individualização* no período em estudo, não se deve somente às gerações mais jovens, mas a todas as gerações, e de um modo especial, à geração mais *velha*;
- Os *homens*, ainda que com uma diferença pouco relevante em relação às *mulheres*, são os que se identificam mais com os *valores individualistas* (média dos *homens* = 2,7 em 90 passa a 2,9 em 2008; média das *mulheres* = 2,4 passa a 2,8).

Em Portugal

- Portugal apresenta, em 2008, um grau de *individualização* igual ao do Conjunto, sendo o segundo país que mais vê aumentar este grau nos 20 anos em estudo (média = 2,3 passa a 2,9);
- À imagem do Conjunto dos países, os *mais jovens* identificam-se mais com *valores de individualização* que os *mais velhos*, sendo que é entre as gerações *mais velhas* que o aumento da *individualização* mais se verifica. A geração *nascida em 70*, chega mesmo a descer o seu grau de *individualização*, ainda que ligeiramente;
- Não há diferenças substanciais quanto ao grau de *individualização* entre *homens* e *mulheres*, não obstante, entre 90 e 2008, se verificar um ligeiro aumento entre ambos.

Materialismo/pós-materialismo

No Conjunto

- As gerações *mais velhas* são as que mais evidenciam os *valores materialistas*, uma vez que viveram numa época histórico-cultural marcada pela insegurança proveniente de guerras sucessivas. Contrariamente a estas – e porque viveram realidades socioculturais claramente diferenciadas – as gerações *mais jovens* identificam-se com mais *valores pós-materialistas*, valorizando mais o bem-estar, o ócio e a autorrealização;
- Todavia, entre 90 e 2008, constata-se um certo retrocesso dos *valores pós-materialistas,* que é mais evidente nas gerações *mais jovens*;
- O Conjunto dos países não apresenta maioritariamente valores *pós-materialistas*, mas *valores mistos* (em 90 eram 56% e em 2008 passam a 58%), aumentando 6 pontos percentuais entre os *materialistas* e diminuindo 8 pontos entre os *pós-materialistas,* neste mesmo período;
- São os *homens*, os *indivíduos solteiros* e os que *não têm filhos* os mais *pós-materialistas*.

Em Portugal

- Há um predomínio dos *valores materialistas* sobre os *pós-materialistas*, chegando inclusive, entre 90 e 2008, a subir os *valores materialistas* (de 34% passa a 39%) e a diminuir os *pós-materialistas* (de 12% passa a 4%). Todavia, o maior número de indivíduos encontra-se, neste mesmo período, entre os *valores mistos* (54% em 90 passa a 57% em 2008);
- Apesar das diferenças verificadas entre as gerações *mais jovens* – por sua vez *mais pós-materialistas* e as *mais velhas* mais *materialistas* – observa-se que em 2008 todas as gerações se apresentam com *valores materialistas*, que traduzem uma realidade socioeconómica de alguma insegurança, transversal a todas as gerações;
- Em Portugal, em 2008, as diferenças pela opção dos *valores pós-materialistas* entre *homens* e *mulheres*, *solteiros* e *casados* é pouco expressiva.

Posição social

No Conjunto

- Em 2008, os indivíduos do Conjunto situam-se entre a *posição média* e o *centro social* (média = 3,1, em que 1 corresponde à *extrema periferia* e 5 ao *núcleo central*);
- As gerações *nascidas em 60 e 70* são as que se encontram na *posição social mais favorecida*, que se manifesta, sobretudo, no maior nível educativo, com estatuto profissional mais alto e com maiores rendimentos (média = 3,3 e 3,4, respetivamente); paradoxalmente a estas, as gerações

mais velhas são as que se encontram na *posição social* menos favorecida, ou seja, na *periferia*;
- Também se manifestam diferenças significativas entre *homem* e *mulher*, quanto à sua *posição social*, sendo os *homens* os que ocupam um *estatuto profissional* e *socioeconómico* mais favorecido (média = 4,1 nos *homens* contra 2,1 nas *mulheres*);
- As *ideologias de esquerda* e de *direita* ocupam *posições sociais idênticas* (média = 3,2, em ambas).

Em Portugal
- Portugal surge como o país que apresenta a *posição social mais alta*, situando-se entre a *posição média* e o *centro social* (média = 3,2);
- São as gerações *nascidas em 50 e 70* as que se encontram socialmente *melhor posicionadas*, apresentando uma média de 3,3, em ambas. Contrariamente a estas, a geração *mais velha*, nascida entre 1907-20, encontra-se entre a *periferia* e a *posição média* (média = 2,7), sendo a geração menos recompensada nos estudos, no trabalho e no rendimento económico;
- Também os *homens* em Portugal são os que ocupam as *posições sociais* mais favorecidas (média = 4,1 nos homens contra 2,1 nas mulheres);
- Contrariamente ao Conjunto é a *ideologia de centro* a que ocupa a *posição social* mais favorecida, ainda que ligeiramente (média = 3,3).

Mudanças de atitudes e valores

No Conjunto e em Portugal
- Os *valores pós-materialistas* estão positivamente correlacionados com os *valores da individualização*, isto é, verificou-se que, tanto em 90 como em 2008, a maiores níveis de *posmaterialismo* correspondem maiores níveis de *individualização* e, por oposição, a maiores níveis de *materialismo*, maiores princípios *tradicionais*;
- No Conjunto dos oito países, o aumento da *individualização*, no período observado, sucede tanto entre os *materialistas* como entre os *pós-materialistas*. Portugal contradiz parte deste facto, uma vez que a *individualização*, apesar de aumentar entre os *materialistas*, diminui entre os *pós-materialistas*, fazendo com que os *pós-materialistas* portugueses apresentem o nível de *individualização* mais baixo entre os oito países (média = 2,8);
- Também se verifica uma correlação positiva entre *posmaterialismo* e *posição social*, fazendo com que quanto mais alta é a *posição social*, maior é a adesão aos *valores pós-materialistas*, ou seja, os indivíduos

com maiores níveis de escolaridade, com rendimentos mensais mais altos, com trabalho mais qualificado e residentes em localidades mais urbanizadas priorizam as intervenções na vida política, assim como a liberdade de expressão;

- Os indivíduos com *posição social* mais alta, uma vez que têm como adquirida a sua segurança socioeconómica, são os primeiros a interiorizar os *novos valores sociais*, ou seja, os *valores pós-materialistas* e, consequentemente, serão estes indivíduos a transmiti-los.

Interpretação do contexto religioso e sociocultural

No Conjunto

- No Conjunto dos países, em 1990, são os *católicos* que se identificam menos com os princípios da *individualização* (média = a 2,3) como com os valores *pós-materialistas* (1,9), sendo, em 2008, este lugar ocupado pelos que dizem ter *outras religiões*. São estes e os *católicos* os que, em 2008, se encontram nas *posições sociais* menos favorecidas (média = 3 em ambas as posições religiosas);
- Os *sem religião* são os que apresentam o nível de *individualização* mais alto (média = 3,5 em ambos os anos), valores mais *pós-materialistas* (2,1 em 90 e 2 em 2008) e posições sociais *mais favorecidas* (3,3 em 2008);
- Entre os *católicos*, os indivíduos com *prática regular* surgem, tanto em 90 como em 2008, como os que se identificam menos com *valores de individualização* (média = 2 em 90 passando a 2,2 em 2008), menos com os *valores pós-materialistas* (1,9 passa a 1,7) e são os que se encontram em *posições sociais* mais baixas, entre a *periferia* e a *posição social média* (2,8 em 2008);
- Os *praticantes nominais* apresentam médias superiores à dos *praticantes regulares* tanto de *individualização*, como de *posmaterialismo* e de *posição social*, mas ligeiramente inferiores às dos *não praticantes*.

Em Portugal

- Em Portugal, à imagem do Conjunto, são os que se dizem *sem religião* os que, tanto em 90 como em 2008, apresentam maiores níveis de *individualização*, *posmaterialismo* e *posições sociais* mais favorecidas;
- Quanto a *prática regular* observam-se tendências semelhantes às do Conjunto: são menos *individualistas* e menos *pós-materialistas* que os indivíduos com outras *práticas* e apresentam uma *posição social* mais baixa;
- São os *não praticantes*, tanto em 90 como em 2008, os que apresentam maiores níveis de individualização, posmaterialismo e posições sociais mais favorecidas;

- Não obstante as diferenças entre as *práticas religiosas*, há um comportamento comum, já que se intensifica a adesão a *valores de individualização* e um retrocesso dos *valores pós-materialistas*.

Determinantes da religiosidade

No Conjunto

- No Conjunto dos países, os modelos *sociodemográfico*, *valorativo* e *sociocultural* apresentam valores preditivos da *religiosidade* baixos (os três modelos explicam 30,1% da religiosidade em 2008). Espanha e Áustria são os países em que a capacidade preditiva destes modelos é maior (47,9% e 37,3%, respetivamente);
- Destes, o *modelo valorativo*, em 2008, é o que melhor prediz a *religiosidade* (15,1%), sendo que os outros modelos – *sociodemográfico* e *sociocultural* – apresentam menor capacidade explicativa (7,6% ambos).

Em Portugal

- Portugal apresenta valores diferentes dos do Conjunto dos países, sendo que, em 2008, os *três modelos* agregados manifestam uma capacidade explicativa da *religiosidade* apenas de 24,6%;
- É o *modelo sociodemográfico* que em Portugal apresenta maior impacto positivo sobre a religiosidade, 11,3% e é o *modelo valorativo* o que menor capacidade explicativa tem sobre a religiosidade, 6,2%. É de salientar que nenhum dos três modelos estudados prediz de forma relevante a *religiosidade*, pelo que se depreende que haverá outros indicadores que possam explicar a religiosidade de forma mais adequada.

Religiosidade *vs* individualização, pós-materialismo e posição social

No Conjunto

- Entre 90 e 2008, assiste-se a uma diminuição da *religiosidade* (de 3,6 passa a 3,5, numa escala de 1 a 5) e a um aumento dos *valores de individualização* (de 2,5 passa a 2,9);
- A diminuição da *religiosidade* é acompanhada por um ligeiro retrocesso dos *valores pós-materialistas*, sendo que o *nível de religiosidade* desce em igual valor (0,2) entre *materialistas*, *mistos* e *pós-materialistas*;
- Verifica-se uma relação inversa entre a *religiosidade* e a *posição social*, ou seja, os indivíduos da *extrema periferia* surgem como os *mais religiosos* e os do *núcleo central* como os *menos religiosos*;
- As gerações *mais velhas*, que se encontram nas *posições sociais* mais *desfavorecidas*, são as que apresentam o maior *nível de religiosidade*, inversamente às gerações *mais jovens*.

Em Portugal

- Entre 90 e 2008, à semelhança do Conjunto, o nível de *religiosidade* diminui, ainda que ligeiramente, passando de uma média de 3,65 a 3,61 e o nível de *individualização* aumenta, de 2,25 passa a 2,89;
- Esta diminuição do *nível de religiosidade* não acontece em *todas gerações*, uma vez que, em 20 anos, esta aumenta, sobretudo, nas *gerações mais jovens*, facto que nos leva a pensar que as mudanças no *nível de religiosidade* não se devem a efeitos *geracionais*, mas a efeitos de *ciclo de vida*;
- Apesar de se verificar, entre 90 e 2008, uma descida dos *valores pós-materialistas*, a descida do nível de religiosidade manifesta-se, apenas, entre os indivíduos *materialistas* (média, de 3,9 passa a 3,7), sendo que aumenta entre os *pós-materialistas* (média, de 3,1 passa a 3,5);
- Também em Portugal se verifica uma relação inversa entre *religiosidade* e *posição social*, ou seja, a maiores níveis de *religiosidade* correspondem *posições sociais* menos recompensadas, ainda que em Portugal o *nível de religiosidade* das distintas *posições sociais* se encontre acima da média (3);
- Analisando agora a *religiosidade* segundo as *posições sociais*, por *geração*, verifica-se que são as *gerações mais jovens* as que apresentam um nível de *posição social mais alto* e um *nível de religiosidade mais baixo*, contudo, é entre estas *gerações* que mais se manifesta o aumento do *nível de religiosidade*, pelo que daqui se poderá inferir que os portugueses não caminham para a *irreligiosidade*, já que o nível de *religiosidade* aumenta entre as posições sociais mais favorecidas e são estas, como nos demonstra o estudo, as que transmitem os valores para as demais *posições sociais*.

A análise sociocultural e religiosa abordada neste estudo permite retirar as seguintes conclusões:

- Assiste-se a uma evidente mudança, ainda que lenta, na *orientação valorativa*, de tendências *individualistas* e *pós-materialistas*, diferenciadas nas distintas *posições sociais*, sendo que estas tendências são primeiramente interiorizadas pelos indivíduos *socialmente mais favorecidos* e transmitidas por estes aos demais indivíduos;
- Esta *mudança valorativa* não interfere na adesão aos valores clássicos (consciência moral, tolerância e dimensão relacional) com que a herança judaico-cristã tem vindo a marcar as diferentes gerações, uma vez que estes valores continuam enraizados na sociedade que continua a identificar-se com uma matriz católica;

- Não obstante esta *identidade religiosa*, a mudança valorativa – que configura a mentalidade – interfere naturalmente na vivência da religiosidade e suscita *novas formas de manifestação religiosa*, expressas tanto na acentuação da *vivência do religioso de uma forma mais íntima e privada*, como numa gradual *desinstitucionalização*, que passa por uma *prática religiosa* mais descomprometida com a Igreja institucional;
- Neste contexto, o fenómeno religioso em Portugal – enquadrado numa realidade de configuração de mentalidades – assume formas distintas em relação aos demais países, essencialmente, devido à consistência da *identidade católica*, que se reforça nos vinte anos em estudo (no aumento do *sentimento religioso* e da *frequência à oração*, na *pertença* à Igreja católica e na *importância atribuída à religião*, etc.) e no retardamento do desenvolvimento da *mentalidade pós-materialista*;
- O descomprometimento institucional não é uma questão que se prende apenas com a Igreja católica, uma vez que, em Portugal, se evidencia uma *desinstitucionalização cultural* que se manifesta na diminuição da *pertença* a organizações e instituições, facto que nos leva a pensar que não é a instituição da Igreja católica que está a ser posta em causa, mas a razão de ser da própria *institucionalidade* no seu sentido mais amplo;
- Por esta razão, compreende-se que haja uma diminuição da *prática religiosa regular* e o aumento da *prática nominal*, já que esta não implica um compromisso efetivo, ainda que, tal facto, não represente um afastamento real da Igreja católica;
- Fica, assim, claro, que se assiste a uma *reconfiguração da religiosidade portuguesa*, motivada, em parte, pelos *valores emergentes*, o que demonstra que esta *religiosidade* não é alheia às *mudanças socioculturais*, próprias do desenvolvimento da sociedade, mas sim, que se *metamorfoseia*, adaptando-se às particularidades que definem a mentalidade contemporânea.

Bibliografia

AA.VV. (1990), *El hombre como realidad ética. En torno a las éticas contemporáneas*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer.

ABRAMSON, P. R.; INGLEHART, R. (1992), "Generational Replacement and Value Change in Eight West European Societies". In *British Journal of Political Science*, 22, 2, 183-228.

ADORNO, Th., POPPER, K. R. *et al.* (1973), *La disputa del positivismo* en *la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

AGNES, S. (1991), *Sociología de la vida cotidiana*. 3ª. ed., Barcelona: Península.

AGUILUZ IBARGÜEN, M. (2006), "De cómo tuvieron lugar ambivalências en la modernidade". In *Política y Sociedad*, 44, 1, 49-62.

ALLEN, D. (1998), *Myth and Religion in Mircea Eliade*. Nueva York: Garland Publishing.

ALMEIDA, J. F. (1990), Portugal. *Os Próximos 20 Anos – Valores e Representações Sociais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

ALMEIDA, T.; VALA, J.; GARCIA, L. (1993), "O pós-materialismo: problemas conceptuais e empíricos". In *Estruturas Sociais e Desenvolvimento,* n.º 13, Lisboa: Editorial Fragmentos, 479-488.

ALTHUSSER L. (1967), *Pour Marx*. París: Maspero.

IDEM (1975), *Escritos*. Barcelona: Laia.

IDEM (1990) [1965], *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

ALTHUSSER L.; ÉTIENNE, B. (2001) [1969], *Para leer El capital*. México: Siglo XXI.

ÁLVAREZ ROJO, V. (1990), "Los Grupos de Discusión". In *Cuestiones Pedagógicas*, 6-7; 201-207.

ALVIRA MARTÍN, F. (1983), "Perspectiva cualitativa – perspectiva cuantitativa en la metodología sociológica". In *REIS*, 22, 53-57.

IDEM (1991), *Metodología de la evaluación de programas*. Madrid: CIS, Cuadernos metodológicos n.º 2.

ANDRÉS ORIZO, F. (1983), *España, entre la apatía y el cambio social.* Madrid: Mapfre.

IDEM (1991), Los *nuevos valores de los españoles*. Madrid: Fundación Santa María.

IDEM (1996), *Sistemas de valores en la España de los 90*. Madrid: CIS.

ANDRÉS ORIZO, F. ; ELZO, J. (dirs.) et al. (2000), *España 2000,* entre *localismo y la globalidad*. Madrid: Universidad de Deusto/Ediciones SM.

ANDRÉS ORIZO, F.; SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, A. (1991), *El Sistema de Valors dels Catalan.* Barcelona: Institut Catalá d'Estudis Mediterranis.

ARISTÓTELES (1962), *La Política*. Madrid: Espasa Calpe.

ARMSTRONG, K. (2000), *The Battle for God*. Nueva York: Knopf.

ARROYO MENÉNDEZ, M. (2004), *Cambio cultural y cambio religioso: tendencias y formas de religiosidad en la España de fin de siglo*. Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid: Servicio de Publicaciones.

IDEM (2005[a]), "La fuerza de la religión y la secularización en Europa". In *Iglesia Viva*, 224, 99-106.

IDEM (2005[b]), "Religiosidad centrífuga. '¿Un catolicismo sin Iglesia?'". In *Iglesia Viva*, 222, 111-119.

IDEM (2006), "La religión de los europeos. Tres libros significativos". In *Iglesia Viva*, 226, 117-124.

ASHFORD, S.; TIMMS, N. (1992), *What Europe Thinks: A Study of Western European Values*. Aldershot: Dartmouth Publishing Co.

BADER, Veit M. (1991), *Collectief Handelen*. Groningen: Wolters-Noordhoff.

BARKER, D.; HALMAN, L.; VLOET, A. (1992), *The European Values Study, 1981-1990*. London: Gordon Cook Foundation.

BARRETO, A. (1996), *A Situação Social em Portugal, 1960-1995*. Vol. I, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

IDEM (2000), *A Situação Social em Portugal, 1960-1999*. Vol. II, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

IDEM (2002), *Mudança Social em Portugal, 1960/2000*. Lisboa: ICS.

BARRETO, J. (2002), *Religião e Sociedade. Dois Ensaios*. Lisboa: ICS.

BAUDRILLARD, J. (1978), *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairós.

BAUM, G. (1980), *Religión y alienación, lectura teológica de la sociología*. Madrid: Cristiandad.

BEAN, C.; PAPADAKIS, E. (1994), "Polarized priorities or flexible alternatives? Dimensionality in Inglehart's materialism-posmaterialism scale". In *International Journal of Public Opinion Research*, 6, 264-297.

BEAUGE, F. (1997), "Hacia una religiosidad sin Dios". In *Le monde diplomatique*, 18-19, Septiembre-octubre.

BECK, U. (1997), *La reinvención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva*. In BECK, U; GIDDENS, A.; LASH, S., *Modernización Reflexiva. Política, Tradición y estética en el orden social moderno*. Madrid: Alianza.

IDEM (1998), *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.

BELLAH, R. N. (1964), "Religious evolution". In *American Sociological Review*, 29, 358-374.

BERGER, P. L. (1970), *A rumor of angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. Garden City, NY: Doubleday and Co., Inc.

IDEM (1974), "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion". In *Journal for Scientific Study of Religion,* 14, 3, 289-292.

IDEM (1981), *Para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, Th. (1985), *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Editora Vozes.

IDEM (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*. Barcelona: Paidós.

BERGSON, H. (1962), *Les deux sources de la morale et de la religion*. París: P.U.F.

BERIAIN, J. (2000), *La lucha de los dioses en la modernidad*. Barcelona: Anthropos.

BERTALANFFY, L. (1975), *Teoria geral dos sistemas*. Petrópolis: Vozes.

BIANCHI, Ugo (1970), *La storia delle religioni*. In CASTELLANI, G., *Storia delle religioni*. Vol. I, Torino.

IDEM (1974), *Quelques remarques concernant l'usage des mots "religión" et "sacré"*. In Le "sacré", París: E. Castelli, Aubier-Montaigne.

BLÁSQUEZ, J. M. (1977), *Imagen y Mito*. Madrid: Cristandad.

BLOCH, E. (1977), *Das Prinzip Hoffnung*. Gesamtausgabe 5, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. [Trad. Cast de F. González Vicén, (1977), *El Principio Esperanza*. tomo III, Madrid: Aguilar].

BLOOR, M. (1997), *Techniques of validation in qualitative research: a critical commentary*. In MILLER G., DINGWALL, R. (eds.) (1997), *Context and method in qualitative research*. London: Sage.

BONHOEFFER, D. (1969) [1929], *Sociología de la Iglesia: Sanctorum Communio*. Salamanca: Sígueme. (Trad. Cast. de Sáenz, A. e Fernández Marcos, N.).

BOURDIEU, P. (1971), "Genèse et structure du champ religieux". In *Revue Française de Sociologie*, Vol. XII, 3: 295-334.
IDEM (1980), *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
IDEM (1996), *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa.
BRAITHWAITE, V.; MAKKAI, T.; PITTELKOW, Y. (1996), "Inglehart's materialism--postmaterialism concept: Clarifying the dimensionality debate through Rokeach's model of social values". In *Journal of Applied Social Psychology,* 26, 1536-1555.
BRECHIN, S. R.; KEMPTON, W. (1994), "Global environmentalism: A challenge to the postmaterialism thesis?" In *Social Science Quarterly*, 75, 245-269.
BROUGHTON, D. e HANS-MARTIEN N. (eds.), *Religion and mass electoral behaviour in Europe*. Londres: Routledge.
CABRAL, M., V.; FREITAS, E.; RODRIGUES, L. (1991), "Atitudes da População Portuguesa perante o Desenvolvimento". In Colóquio *Sociedade, Valores Culturais e Desenvolvimento*. Lisboa: FLAD.
CABRAL, M. V. (2001), "Prática religiosa e atitudes sociais dos portugueses numa perspectiva comparada". In PAIS, J. M.; CABRAL, M. V.; VALA, J., *Religião e Bioética*. Atitudes Sociais dos Portugueses 2. Lisboa: ICS, 21-71.
CAILLOIS, R. (1996) [1939], *El hombre y lo sagrado*. Madrid: FCE.
CALLEJO, J. (2001), *El grupo de discusión: introducción a una práctica de investigación*. Barcelona: Ariel Practicum.
CANTERAS, M. A. (2003), *Sentido, Valores y Creencias en los jóvenes*. Madrid: INJUVE, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.
IDEM (2004), "Sociología del fenómeno sectario: elementos para su interpretación". In Eguzkilore: Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología, 18, 173-194.
CANTERAS, M. A.; RODRÍGUEZ CARBALLEIRA, A.; RODRÍGUEZ, P. (1992), *Jóvenes y sectas: un análisis del fenómeno religioso en España*. Madrid: Ministerio de Asuntos Sociales, Centro de Publicaciones.
CAPDEQUÍ, C. S. (1998), "Las formas de la religión en la sociedad moderna". In *Papers: Revista de Sociología* 54, 169-185.
CARNEIRO, R. L. (1977), *Herbert Spencer*. In *Enciclopedia de las Ciencias Sociales,* Tomo 10. Madrid: Aguijar, 145-149.
CARRETERO PASÍN, A. E. (2003), "Religiosidades intersticiales. La metamorfosis de lo sagrado en las sociedades actuales". In *Gazeta de Antropología,* 19, 19-24.
CASANOVA, J. (2000) [1994], *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press. (Trad. Cast. *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC).
CASSIRER, E. (1984), *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE.
CASTELLI, E.; ELLUL, J.; LADRIÈRE, J.; RICOEUR, Paul *et al.* (1974), *Le Sacré. Études et recherches*. Paris: Aubier/Montaigne.
CASTELLS, M. (1998), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II, Madrid: Alianza.
IDEM (2000), *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. I, Madrid: Alianza.
CASTRO, J. A. (2001), *Metodología de la investigación. Fundamentos. Salamanca: Amarú.*
CATROGA, F. (1991), *O Republicanismo em Portugal, da Formação ao 5 de Outubro de 1910*. Vol. I, Coimbra: Faculdade de Letras de la Universidade de Coimbra.
CHAMPIÓN, F. (1993), *Religieux flottant, éclecticisme et syncrétisme*. In DELUMEAU, J., (1993), *Le fait religieux*. Paris: Fayard.
CHÂTELET (1998), *Una historia de la razón*. Valencia: Pretextos.

COMTE, A. (1998) [1830], *Cours de philosophie positive*. París: Hermann.

COSTA, J. (2006), *Sociologia dos Novos Movimentos Eclesiais. Focolares, Carismáticos e Neocatecumenais em Braga*. Porto: Afrontamento.

COX, H. (1985), *La religión en la ciudad secular*. Santander: Sal Terrae.

CRESWELL, J. (2005), *Educational research: Planning conducting, and evaluating quantitative and qualitative Research*. Upper Saddle River: Pearson Education Inc.

DAVIES, J. C. (1963), *Human Nature and Politics*. Nueva York: Wiley.

DE MOOR, R. (1995), *Values in Western Societies*. Tilburg: Tilburg University Press.

DESCARTES, R. (1981) [1637], *Discurso del método*. Madrid: Alfaguara.

DEUTSCH, K W. (1963), *The Nerves of Government*. Nueva York: Free Press.

DÍEZ MEDRANO, J.; GARCÍA MON, B.; DÍEZ NICOLÁS, J. (1989), "El significado de ser de izquierdas en la España actual". In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 45, 9-41.

DÍEZ NICOLÁS, J. (1966), "Posición social y opinión pública". In *Anales de Sociología*, 2, 63-75.

IDEM (1968), "Social Position and Attitudes towards Domestics Issues in Spain". In *Polls*, Vol. III, 2, 1-15. (Trad. Cast. (1971), "Posición Social y Actitudes sobre Cuestiones Nacionales en España". In *Sociología Española de los Años Setenta*. Madrid: Confederación Española de las Cajas de Ahorro).

IDEM (1992), "Posición social, información y postmaterialismo". In *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 57, 21-35.

IDEM (1994), "Postmaterialismo y desarrollo económico". In DÍEZ NICOLÁS, J.; INGLEHART, R. (eds.) (1994), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*. Madrid: Fundesco.

IDEM (1995), "Postmaterialism and the social ecosystem". In SITTER LIVER, Beat y Beatrix (eds.), *Culture within nature*. Paris: UNESCO.

IDEM (1999), "Industrialization and Concern for the Environment". In TOS, N.; MOHLER, P. Ph.; MALNAR, B. (eds.), M*odern Society and Values*. Ljubljana: University of Ljubljana and Zuma.

IDEM (2000), "La escala de postmaterialismo como medida del cambio de valores en las sociedades contemporáneas". In ANDRÉS ORIZO, F. e ELZO, J. (dir.), *España 2000,* entre *localismo y la globalidad*. Madrid: Universidad de Deusto/ Ediciones SM.

IDEM (2006), *La opinión pública española y la Política Exterior y de Seguridad*. Informe INCIPE. Madrid: INCIPE.

DÍEZ NICOLÁS, J.; INGLEHART, R. (dirs.) (1994), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*. Madrid: Fundesco.

DÍEZ NICOLÁS, J.; MARTINEZ LÁZARO, U.; PORRO MINONDO, M. J. (1975), "Education and Social Mobility in Spain". In *Education, Inequality and Life Chances*. Paris: OCDE.

DÍAZ-SALAZAR, R. (2007), *Democracia Laica y Religión Pública*. Madrid: Taurus.

DOBBELAERE, K. (2005) [1981], *Secularization: A multidimensional concept*. (Trad. Cast. Eduardo Sota, *Secularización: un concepto multi-dimensional*. México: Univ. Iberoamericana, Biblioteca Francisco Xavier Clavijero).

DOBBELAERE, K.; LAUWERS, J. (1973), "Definition of Religion. A Sociological Critique". In *Social Compass,* 20, 4, 535-551.

DOMINGUES, I. (2004), *Epistemologia das ciências humanas*. Tomo I: "Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber", São Paulo: Loyola.

DUARTE, G. A. (2001), *Humanismo cristiano y ética, una aportación para la formación integral de la persona*. León: UIA.

DUQUE, E. J. (2003), "A identidade na pós-modernidade : um conceito historico--hipotético". In *Cadernos do Noroeste*, 21, 1-2, 39-52.
IDEM (2007), *Os Jovens e a Religião. Comportamentos, crenças, atitudes e valores no Distrito de Braga*. Braga: Secretaria de Estado da Juventude y Council of Europe.
IDEM (2010), "Diferenciação do universo crencial entre os que acreditam na ressurreição e na reencarnação". In *Cenáculo* 49, 194: 9 – 30.
IDEM (2012), "Contributos para uma crítica da aceleração do tempo". In ARAÚJO, E. e DUQUE, E. (eds), *Os tempos sociais e o mundo contemporâneo. Um debate para as Ciências Sociais e Humanas*, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade/Centro de Investigação em Ciências Sociais, 117-127.
IDEM (2013), "Work Values in Portuguese Society and in Europe". In MARQUES, A. P., GONÇALVES, C. e VELOSO, L. (coord.), *Trabalho, organizações e profissões: recomposições conceptuais e desafios empíricos*, Braga: Universidade do Minho, Secção Temática Trabalho, Organizações e Profissões. Associação Portuguesa de Sociologia.
DUQUE, J. M. (2003), *Dizer Deus na Pós-Modernidade*. Lisboa: Livraria Alcalá.
DURKHEIM, E. (1969) [1897-1898], "De la définition des phénomènes religieux". In *Année sociologique*, II, 1-28, rubrica *Mémoires originaux*. Paris: PUF.
IDEM (1992) [1912], *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
IDEM (1996), *O Suicídio: Estudo Sociológico*. Lisboa: Editorial Presença.
ELIADE, M. (1965) [1957], *Le sacré et le profane*. París: Gallimard.
IDEM (1978), *History of Religious Ideas*. Vol. 1: "From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries". Chicago: Chicago University Press.
IDEM (2000) [1951], *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza.
ELIADE, M.; COULIANO, I. P. (1994), *Diccionario de las Religiones*. Barcelona: Paidós Orientalia.
ELIOT, T. S. (1948), *Notes Towards the Definition of Culture*. Londres. [Trad. Cast. (1983), *Notas para la Definición de una Cultura*. Barcelona: Bruguera].
ELZO, J.; ORIZO, A.; GARMENDIA, F.; BARREDA, M.; GONZÁLEZ BLASCO, P.; SANTACOLOMA, J. (1992), *Euskalerría en la encuesta europea de valores ¿son los vascos diferentes?*. Deusto: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
ELZO, J. (1996), *Los valores en la Comunidad Autónoma del País Vasco y Navarra*. Deusto: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
ESMER, Y.; PETTERSSON, T. (eds.) (2006), *Measuring and Mapping Cultures: 25 Years of Comparative Values Surveys*. Leiden and Boston: Brill.
ESTER, P.; HALMAN, L.; De MOOR, R. (1994), *The Individualizing Society: Value Change in Europe and North America.* Tilburg: Tilburg University Press.
ESTEVES, A. L. (1985), *Hermenêutica Teológica da Antropologia Marxista*. Instituto Superior de Teologia (texto policopiado).
ESTRUCH, J. (1996), *El mito de la secularización*. In DÍAZ-SALAZAR, R.; SALVADOR GINER; VELASCO, F. (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
FERRAROTI, F. (1993), *Una fe sin dogmas*. Barcelona: Península.
FERRATER-MORA, J. (1994), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
FERREIRA, (1990), *1917: Guerra e sofrimento*. In "Público" 12 de maio de 1990.
FERREIRA, A. M. (2002), "A constitucionalização da religião". In *História Religiosa de Portugal*. Vol. 3: "Religião e Secularização", Círculo de Leitores.
FERREIRA, N. E. (2006), *A Sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*. Lisboa: ICS.

FERREIRA, P. M. (2003), “Valores Morais: as noções de “certo” e de “errado” na transição pós-moderna”. In VALA. J.; CABRAL, M. V.; RAMOS, A., (orgs.) (2003), *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa.* “Atitudes Sociais dos Portugueses 5”, Lisboa: ICS.

FERREIRA, V. S. (1998), “Atitudes perante a Sociedade”. In PAIS, J. M. (coord.), *Gerações e Valores na Sociedade Portuguesa Contemporânea*. Lisboa: ICS/SEJ.

FIERRO, A. (1981), *Teoría de los cristianismos*. Pamplona: Verbo Divino.

FLANAGAN, S. C. (1987), “Value change in industrial societies”. In *American Political Science Review*, 81, 1303-1319.

FLECK, L. (1986), *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*. Madrid: Alianza.

FOUCAULT, M. (1966), *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

IDEM (1999), *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales,* Vol. III, Barcelona: Paidós.

FRANÇA, L. (coord.) (1993), “Ética y Sentido da Vida”. In FRANÇA, L. (coord.) *Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.

FRAZER, G. James (1951) [1911-1915], *La rama dorada: magia y religión*. 12 vols, Londres. (Trad. Cast. México: Fondo de Cultura Económica).

FREIRE, A. (2001), *Modelos do Comportamento Eleitoral. Uma Breve Introdução Crítica*. Oeiras: Celta.

IDEM (2003), “Pós-materialismo e comportamentos políticos: o caso português em perspectiva comparativa”. In VALA, J; CABRAL, M. V.; RAMOS, A. (orgs.), *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

FREUD, Sigmund (1968), *Obras Completas*. Vol. II e III, Madrid: Biblioteca Nueva.

GARCÍA JORBA, J. M. (2000), *Diarios de campo*. Madrid: CIS.

GALTUNG, J. (1964), “Foreign policy opinion as a function of social position”. In *Journal of Peace Research*, 3/4, 206-231.

IDEM (1971), “A Structural Theory of Imperialism”. In *Journal of Peace Research*, 8 (1), 81-118.

IDEM (1976), “Social position and the image of the future”. In ORNAUER, H. (ed.) et al., *Images of the World in the Year 2000*. Paris: Mouton.

GARCÍA FAROLDI, L. (2004), “Apoyo a la Unión Europea y difusión de una identidad Europea a través de las redes personales”. In *Araucaria* 5, 12, 150-163.

IDEM (2005), *El proceso de difusión de la identificación Europea y de las actitudes hacia la unión a través de las redes sociales*. Tesis Doctoral.

IDEM (2006), “Conocimiento y centralidad: el papel de los expertos en las redes de discusión política”. In *Redes: Revista hispana para el análisis de redes sociales,* 11. Ed. electrónica.

GARCÍA FERRANDO, M.; ARIÑO, A. (1998), *Los nuevos valores de los valencianos*. Valencia: Fundación Bancaixa.

GARVÍA SOTO, R. (1998), *Conceptos fundamentales de sociología*. Madrid: Alianza.

GEERTZ, C. (1966), “Religion as a cultural system”. In *Anthropological approaches to the study of religion*. Londres: Tavistock.

IDEM (1992), *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona.

GIDDENS, Anthony (1991), *Sociología Hoy*. Madrid: Alianza.

IDEM (1993), *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Universidad.

IDEM (1997), *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

IDEM (2002), *Sociologia*. 3.ª ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

GIL CALVO, H. (1999), *Desinstitucionalización*. In RAMOS TORRE, R.; GARCÍA SEGLAS, F. (eds.), *Globalización, riesgo, reflexividad. Tres temas de la teoría social contemporánea*. Madrid: CIS.

GOFFMAN, Erving (1990), *Asilos: Ensayos en la situación social de los pacientes mentales y de otros internos*. Nova Cork: Doubleday.

GOMBRICH, E. H. (1969), *In Search of Cultural History*. Oxford University Press. [Traducción castellana (2004), *Breve Historia de la Cultura*. Barcelona: Península].

GÓMEZ CAFFARENA, J. (1980), *El lenguaje simbólico y su verdad, en lenguajes científico, mítico y religioso*. Bilbao: Mensajero.

GOMÉS CAFFARENA, J.; MARDONES, J. M. (1993) (eds.), *Estudiar la religión. Materiales para una Filosofía de la Religión*. Vol. 3.º, Barcelona: Anthropos.

GÓMEZ GÓMEZ, F. (1998), "Elementos epistemológicos para una metodología sistémico-relacional". In *Globalización y Trabajo Social*. II Congreso de Escuelas Universitarias de Trabajo Social. Escuela Universitaria de Trabajo Social. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 272-280.

GREENBAUM, T. L. (1988), *The practical handbook and guide to focus group research*. Lexington: MADC.

GREENFIELD, R. (1979) [1975], *El supermercado espiritual*. Barcelona: Anagrama. (Trad. Cast. J. M. Alvarez Flórez e Angela Pérez).

GUARDINI, R. (1958) [1950], *El Fin de los Tiempos Modernos*. Buenos Aires: Sur.

HABERMAS, J. (1984), *Ciencia y Técnica como Ideología*. Madrid: Taurus.

IDEM (1988), *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

IDEM (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

IDEM (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Paidós.

IDEM (1992), *La reconstrucción del materialismo dialéctico*. Buenos Aires: Taurus.

IDEM (1999), *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*. Buenos Aires: Taurus.

HALLE, N. H. (1966), "Social position and foreign policy attitudes". In *Journal of Peace Research*, 1, 46-73.

HALMAN, L. (1995), "Is there a Moral Decline? A Cross-National Inquiry into Morality in Contemporary Society". In *International Social Sciences Journal*, 145, 419-439.

IDEM (2003), *Capital Social na Europa Contemporânea. In* VALA. J.; CABRAL, M. V.; RAMOS, A., *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 5", Lisboa: ICS.

HALMAN, L.; NEVITTE, N. (1996), *Political Value Change in Western Democracies*. Tilburg: Tilburg University Press.

HALMAN, L., *et al.* (1987), *Traditie, Secularisatie en Individualisering*. Tilburg: Tilburg University Press.

HALMAN, L.; VLOET, A. (1994), *Measuring and Comparing Values in 16 Countries of the Western World*. Tilburg: Tilburg University Press.

HARDING, S.; PHILLIPS, D.; FOGARTY, M. (1986), *Contrasting Values in Western Europe. Unity, Diversity and Change*. London: Mac Millan.

HEIDEGGER, M. (1967), *El ser y el tiempo*. México: F.C.E.

HERNÁNDEZ SAMPIERI, R.; FERNÁNDEZ-COLLADO, C.; BAPTISTA LUCIO, P. (2006), *Metología de la Investigación*. 4.ª ed., México: McGraw-Hill.

HILL, M. (1976) [1973], *Sociología de la religión*. Madrid: Cristiandad.

HOBBES, Th. (1994), *Leviatán*. Vol. I, V, USA: FCE.

HOMANS, G. (1991), *El conductismo y después del conductismo*. In GIDDENS, A. *Sociología Hoy*. Madrid: Alianza.

HORKHEIMER, M. (1973), Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Sur.
HORTON COOLEY, C. (1964), *Human nature and the social order*. Nueva York: Schocken.
HOUELLEBECQ, M. (1999), *Partículas elementales*. Barcelona: Anagrama.
HUNT, L. A.; BIERSACK, A. (1989), *The New Cultural History: Essays*. California: University of California.
IBÁÑEZ, J. (1985). "Análisis sociológico de textos y discursos". In *Revista Internacional de Sociología* 43, 119-160.
IDEM (1992), *Más allá de la Sociología. El Grupo de Discusión: Técnica y crítica*. Madrid: Siglo XXI.
IGLESIAS, C.; ARAMBERRI, J. R.; ZÚÑIGA, L. R. (1980), *Los orígenes de la teoría sociológica*. Madrid: Akal.
ILLANES, J. L. (1997), *Historia y sentido: Estudios de teología de la historia*. Madrid: RIALP.
INGLEHART, R. (1971), "The Silent Revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies". In *American Political Sciences Review*, 65, 991-1017.
IDEM (1976), "The Nature of Value Change in Post-Industrial Societies". In LINDBERG, L. (ed.), *Politics and the Future of Industrial Society*. New York: McKay.
IDEM (1977), *The Silent Revolution*: *Changing Values and Political Stylus among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.
IDEM (1985), "New perspective on value change". In *Comparative Political Studies*, 17, 485-532.
IDEM (1990), *Culture Shift*. Princeton: Princeton University Press. [Trad. Cast. (1992), *El cambio cultural*. Madrid: CIS].
IDEM (1991), *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*. Madrid: CIS.
IDEM (1997), *Modernization and Postmodernization*. Princeton, N. J.: Princeton University.
INGLEHART, R.; NORRIS, P. (2004), Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press.
INGLEHART, R.; WELZEL, C. (2005), *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. New York and Cambridge: Cambridge University Press.
ISAMBERT, F. A. (1976), "L'élaboration de la notion du sacré dans l'école durkheimienne". In *Archives de Sciences Sociales des Religieuses*, 42, 35-56.
JAMES, W. (1958), *The Varieties of Religious Experience*. Nueva York: New American Library.
IDEM (1903), *The varieties of religious experience*. Londres: Longmanns.
KIDD, Q. e LEE, A. R. (1997), "Postmaterialist values and the environment: A critique and reappraisal". In *Social Science Quarterly,* 78, 1-15.
KROEBER, A. L.; KLUCKHOLN, C. (1978), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Kraus Reprint Co.
KRUEGER, R. (1991), *El grupo de discusión. Guía práctica para la investigación aplicada*. Madrid: Pirámide.
LAMO DE ESPINOSA, E. (1996), *Sociedades de Cultura, Sociedades de Ciencia*. Madrid: Nobel.
LANGHOLM, S. (1971), "On the Concepts of Center and Periphery". In *Journal of Peace Research, 8, 3/4, 273-278.*

LEAKEY, R. (1981), *La Formación de la Humanidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
LEANDRO, M. E. (1996), "Sínodo Diocesano: O Olhar do Mundo sobre a Religião e a Igreja". In *Theologica*, 2ª Série, 31, 1, 57-106.
LEDERMAN, L. C. (1990), "Assessing educational effectiveness: the group interviniew as a technique for data collection". In *Communication Education, 38;* 117-127.
LEMOS, J. C. (1996), *Atlas Demográfico do Continente*. Lisboa: Direcção-Geral do Ordenamento do Território e Desenvolvimento Urbano.
LETOCHA, D. (2000) [1991], "¿Cómo definir la Modernidad si aún nos gobiernan sus imperativos?". In *Ideas y Valores – Revista de Filosofía*, 112, 77-86.
LIPOVETSKY, G. (1983), *A Era do Vazio*. Lisboa: Gallimard.
LUBAC, H. (1949) [1945], *Le drame de l'humanisme athée*. París: Spes. (Trad. Cast. Madrid: Encuentro).
LUCKMANN, Th. (1973), *Religión, Iglesia y sociología*. In LUCKMANN, *La religión invisible. El problema de la religión en la sociedad moderna*. Salamanca: Sígueme, 27-36.
LUHMANN, N. (1983), *Fin y racionalidad en los Sistemas*. Madrid: Editora Nacional.
IDEM (1998), *Modernidad y complejidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
LUKÁCS, G. (1967), *Estética I*. 4.º, Barcelona: Grijalbo.
LYOTARD, J. F. (1983), *La Condition Postmoderne: Rapport sur le Savoir*. Paris: Les Editions de Minuit.
MACIVER, R. M. (1932) [1926], *The modern State*. London: Oxford University Press.
MAFFESOLI, M. (1993), *Nel vuoto delle apparenze*. Milán: Garzanti.
IDEM (1997), *Elogio de la razón sensible*. Paidós: Barcelona.
MALINOVSKI, B. K. (1948), *Magic, Science and Religion*. Glencoe: Free Press.
MARCUSE, Herbert (1968), *El Hombre Unidimensional*. México: ed. Joaquín Mortiz.
MARDONES, J. M. (1988), *Posmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. "Presencia Teológica", Santander: Sal Terrae.
IDEM (1993), *Secularización*. In GÓMEZ CAFFARENA, J. (ed.), *Religión*. Madrid: Trotta.
IDEM (1996), *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. "Presencial Social", Santander: Sal Terrae.
IDEM (1998), *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. México: Anthropos.
IDEM (2005), *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*. Madrid: PPC.
MARINHO ANTUNES, M. (2002), "Recenseamento da Prática Dominical". Documento apresentado na assembleia da Conferencia Episcopal Portuguesa, 13 de Nov. de 2001. In *Acção católica,* 86, n.º 12, 1058-1059.
MARKS, G. N. (1997), "The formation of materialist and pos-materialist values". In *Social Science Research*, 26, 52–68.
MARQUES, A. H. (1980), *A Primeira República portuguesa*. 3.ed, Lisboa: Livros Horizonte.
IDEM (1991) (coord.), *Nova História de Portugal*. Vol. II: "Portugal da Monarquia para a República". Dir. Joel Serrão; A. H. Marques. Lisboa: Presença.

MARRAMAU G. (1998), *Cielo y tierra*. Barcelona: Paidós.
MARTIN E. MARTY e R. SCOTT APPLEBY, (1991), *Fundamentalisms Observed*. American Academy of Arts and Sciences, Chicago: Universidad de Chicago.
IDEM (1993), *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. American Academy of Arts and Sciences, Chicago: Universidad de Chicago.
IDEM (1993), *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. American Academy of Arts and Sciences, Chicago: Universidad de Chicago.
IDEM (1994), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. American Academy of Arts and Sciences, Chicago: Universidad de Chicago.
IDEM (1995), *Fundamentalisms Comprehended*. American Academy of Arts and Sciences, Chicago: Universidad de Chicago.
MARTIN, A. D. (1967), *A sociology of English religion*. London: SCM Press.
IDEM (1969), *The Religious and the Secular*. Londres: Routledge.
MARVASTI, A. B. (2004), *Qualitative research in sociology*. London: Sage.
MARX, K. (1946) [1843], *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad.
IDEM (1982) [1844], *Pour une Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. "Bibliothèque de la Pléiade", Paris: Gallimard.
IDEM (2002) [1859], *El Capital*. México: Sec. XXI.
MARX, K.; ENGELS, F. (1974), *Sobre la religión*. Salamanca: Sígueme.
MASLOW, A. H. (1954), *Motivation and Personality*. Nueva York: Hasper and Row.
MAUSS, M. (1970), *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral.
IDEM (1973), *Obras*. Vol. III, "Sociedad y Ciencias Sociales", Barcelona: Barral.
McCARTHY, T. (1998), *La teoría crítica de Jurgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
McCLELLAND, D. (1961), *The achieving society*. Princenton: Van Nostrand.
MEDINA, J. (1980), *Eça de Queiroz e a Geração de 70*. Lisboa: Moraes.
MERTENS, D. M. (2005), *Research and evaluating in Education and Psycolology: Integrating diversity with quantitative, qualitative, and mixed methods*. Thousand Oaks: Sage.
MESLIN, M. (1978), *Aproximaciones a una ciencia de las religiones*. Madrid: Cristiandad.
MONCADA, A. (1996), *Religión a la carta*. Madrid: Espasa Calpe.
MONTEIRO, P. Filipe (1996), *Os Outros da Arte*. Oeiras: Celta.
MONTERO, J. R. (2003), "Las dimensiones de la secularización: religiosidad y preferencias políticas en España". In GINER, S. & DÍAS-SALAZAR, R. (eds.), *Religión y Sociedad en España*. Madrid: CIS.
MOORE, S. (1997) [1971], *Crítica de la democracia capitalista. Una introducción a la teoría del estado en Marx, Engels y Lenin*. "Biblioteca del Pensamiento Socialista", México: Siglo XXI.
MORGAN, D. L. (1988), "Focus groups as qualitative research". Paper Series. In *Qualitative Research Methods*, 16; 27-41.
MÜLLER, M. (1873), *Introduction to the Science of religion*. London: Longmans.
MURY, G. (1969), in AA.VV. *Cristianismo e Marxismo no mundo de Hoje*. Lisboa: Morais.
NEVITTE N.; COCHRANE, C. (2006), "Individualization in Europe and America: Connecting Religious and Moral Values". In ESMER Y.; PETTERSSON, T. (eds.), *Measuring and Mapping Cultures: 25 Years of Comparative Values Surveys*. Leiden and Boston: Brill.

NIETZSCHE, F. (1968), *Así hablaba Zaratustra*. Madrid: Edaf.
IDEM (1998), *A Gaia Ciência*. Lisboa: Relógio de Água.
O'DEA, T. F. (1966), *The Sociology of Religion*. Prentice Hall: Englewood Cliffs.
OLIVEIRA, M. de (1994), *História eclesiástica de Portugal*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
ORTEGA y GASSET, J. (1968), *Ideas* y *creencias*. Madrid: Espasa-Calpe.
IDEM (1981), *Historia como sistema*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
OTTO, R. (1980) [1917], *Lo Santo: lo Racional y lo Irracional en la Idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
PAIS, J. M. (2001), "O que explica a religiosidade dos portugueses? Um ensaio de análise tipológica". In PAIS, J. M.; CABRAL, M. V.; VALA, J. (org.), *Religião e Bioética*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 2". Lisboa: ICS, 185-235.
PARSONS, T. (1954), *The Social System*. Glencoe: The Free Press.
PASTOR RAMOS, G. (1992), *Tributo a César. Sociología de la Religión*. Salamanca: UPS.
PEREIRA, C.; CAMINO, L.; COSTA, J. (2005), "Um estudo sobre a integração dos níveis de análise dos sistemas de valores". In *Psicologia: Reflexão e Crítico*, 18, 1, 16-25.
PINO, J.; BERICAT, E. (1998), *Valores sociales en la cultura andaluza*. Madrid: CIS.
PIÑUEL, J. L.; GAITÁN, J. A. (1995), *Metodología general*. Madrid: Síntesis.
PLATVOET, J. G.; MOLENDIJK, A. L. (1999), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts, and Contests*. Leiden: Brill.
QUINTANILLA, M. A. (1981), *A favor de la razón. Ensayos de filosofía moral*. N.º 5, Madrid: Taurus.
QUIVY, R.; CAMPENHOUDT L. (1998), *Manual de investigação em ciências sociais*. 2ª ed., Lisboa: Gradiva.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1945), "Religion and society". In *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 75, 33-43.
IDEM (1952), *Structure and function in primitive society*. Glencoe, The Free Press.
RAMOS, A. (2003), "Anexo Metodológico". In VALA. J.; CABRAL, M. V.; RAMOS, A., *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 5", Lisboa: ICS.
RAMOS, A. J. (1983), "A Igreja e a I República: a reacção Católica em Portugal às leis persecutórias de 1910-1911". In *Didascália*, 13, 251-302.
RAPPAPORT, R. A. (1971), "The Sacred in Human Evolution". In *Annual Review of Ecology and Systematics*, 2, 23-44.
REIS, B. C. (2001), "Fátima: aparições, peregrinações e combate pela Fé. A recepção pelo catolicismo militante nos diários católicos (1917-1930)". In *Análise Social*, 158-159, 249-299.
REIS, J. (1993), *O Atraso Económico Português 1850-1930*. Lisboa: Imprensa Nacional.
REYES, R. (dir.) (2004), *Método Comparativo*, *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*. Madrid: Pub. Electrónica, Universidad Complutense.
REYNOLDS, P. C. (1981), *On the Evolution of Human Behaviour: the Argument from Animals to Man*. Berkeley.
RODRIGUES, D. (org.) (2004), *Em Nome de Deus. A religião na Sociedade Contemporânea*. Porto: Afrontamento.
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E. (1992), *La perspectiva sociológica*. Madrid: Taurus.

IDEM (1999), “Laudatio de El suicidio, de Durkheim”. In *Papers. Revista de Sociología*, 57, 33-38.
IDEM (1999), *¿Nuevos tiempos modernos? Intento de relimitación sociológica de la polémica modernidad – postmodernidad*. In RAMOS, R.; GARCÍA SELGAS, F. (1999), *Globalización, Riesgo, Reflexividad. Tres temas de Teoría Social Contemporánea*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
RODRÍGUEZ, A.; PARRA, C.; ALTAREJOS, F. (2003), *Pensar la sociedad. Una iniciación a la Sociología*. 2ª ed., Pamplona: Eunsa.
ROKEACH, M. (1973), *The Nature of Human Values*. Nueva York: The Free Press.
IDEM (org.) (1979), *Understanding human values: Individual and societal*. New York: Free Press.
RORTY, R. (1984), “Habermas and Lyotard on Post-modernity”. In *Praxis Internacional*, 4, 1, 32-44.
ROSA, M. J. V.; VIEIRA, C. & CABRAL, C. (2003), *A População Portuguesa no Século XX: Análise dos Censos de 1900 a 2001*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
ROUSSEAU, J. J. (1986), *Del Contrato Social. Discursos*. Madrid: Alianza Editorial.
RUBIO, M. J.; VARAS, J. (1997), *El análisis de la realidad, en la intervención social. Métodos y técnicas de investigación. Madrid: Editorial CCS.*
RUSSELL, B. (1969), *Escritos básicos*. México: Aguilar.
SALGADO JÚNIOR, A. (1930), *História das Conferências do Casino*. Lisboa: Tip. da Cooperativa Militar.
SÁNCHEZ NOGALES, J. L. (1997), “New Age: la religiosidad sin Dios”. In *Selecciones de Teología*, 143, 68-72.
SANTOS, B. S. (Org.) (2001), *Globalização: fatalidade ou utopia?*. Porto: Afrontamento.
SANTOS, F. R. (2000), “Satisfacción, Bienestar y calidad de vida en el trabajo”. In *REIS*, 92, 11-44.
SARTRE, J.-P. (1985) [1960], *Critique de la raison dialectique*. “Bibliothèque de Philosophie”, Paris: Gallimard.
SAVART, C. (1964), “Pour une sociologie de la ferveur religieuse”. In *Revue d’Histoire Ecclésiastique*, 59, 823-844.
SCHAFF, A. (1968), *Le marxisme et l’individu*. París: Librairie Armand Colin.
SCHLEIERMACHER, F. D. (1944), *Discours sur la religion*. París: Aubier-Montaigne.
SCHUMAN, R. (2006), *Por Europa*. Madrid: Encuentro.
SCHWARTZ, S. H. (1992), “Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries”. In ZANNA M. (org.) *Advances in Experimental Social Psychology*. Vol. 25, Orlando: Academia Press.
SCOTT APPLEBY, R.; ALMOND, G. A.; SIVAN, E. (2003), *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*. Chicago-Londres: University of Chicago Press.
SHINER, L. (1967), “The concept of secularization in empirical research”. In *Journal for the Scientific Study of Religion,* 6, 207-220.
SICHIROLLO, L. (1976), *Dialéctica*. Barcelona: Labor.
SILVA E COSTA, M. (2004), “*Religião e Sociedade: a eficácia da religião e a religião da eficácia”*. In RODRIGUES, Donizete (org.) (2004), *Em Nome de Deus. A religião na Sociedade Contemporânea*. Porto: Afrontamento.
SILVA, A. S. (1993), *Tempos Cruzados: um Estudo Interpretativo da Cultura Popular*. Porto: Afrontamento.

SILVA, M. C. (1998), *Resistir e adaptar-se: constrangimentos e estratégias camponesas no Noroeste de Portugal*. Porto: Edições Afrontamento.
SIMMEL, G. (1905), "A Contribution to the Sociology of Religion". In *American Journal of Sociology*, 11, 3, 359-376.
SINGER, M. (1973), "The concept of culture". In *International Encyclopaedia of the Social Sciences,* 3, 527-543.
SPENCER, H. (1967), *The evolution of society*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
SPINOZA, B. (2000), *Ética*. Buenos Aires: Errepar.
SPRANGER, E. (1966), *Formas de vida*. Madrid: Revista do Ocidente.
STANISLAS BRETON (1987), *La prière, la mystique, l'extase, in L'État des religions dans le monde*. Paris: La Découverte.
STICH, S. P. (1990), *The Fragmentation of Reason*. Cambridge: The MIT Press.
STOETZEL, J. (1983), *Les Valeurs du Temps Présent*. Paris: Presses Universitaires de France.
TALCOTT PARSONS, *Motivation of Religious Belief*. In YINGER, J. M. (1970), *The Scientific Study of Religion*. Nueva York: Macmillan.
TAYLOR, Ch. (2003), *Las variedades de la religión hoy*. Barcelona: Paidós.
TEIXEIRA, A. (2005), "A prática religiosa. O fim do 'cristianismo objectivo'?". In *Estudos teológicos,* 9, 227-252.
TEIXEIRA FERNANDES, A. (1972), *A religião na sociedade secularizada*. Porto: Livraria Civilização.
IDEM (2001), *Formas de Vida Religiosa nas Sociedades Contemporâneas*. Oeiras: Celta.
IDEM (2003), "Valores e Atitudes Religiosas". In VALA. J.; CABRAL, M. V.; RAMOS, A., *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 5", Lisboa: ICS.
IDEM (2004), "Conduta social no caso da religião". In *Revista da Faculdade de Letras: Sociologia*, série I, vol. 14, 45-81.
TEIXEIRA, N. S. (1990), *O Ultimatum inglês*: *política externa e política interna no Portugal de 1890*. Lisboa: Alfa.
TERMES, R. (2004), *Antropología del Capitalismo*. Madrid: Rialp.
TOURAINE, A. (1998), *¿Podemos vivir juntos?* México: FCE.
TRÍAS, E., *et al*. (1996), *La religión*. Madrid: PPC.
TROELTSCH, E. (1981) [1912], *The Social Teaching of the Christian Churches*. Vol. I, Chicago: University of Chicago Press.
TYLOR, E. B. (1958), *Primitive Culture*. Part 1: "The Origins of Culture", Nueva York: Harper.
UREÑA (1978), *La Teoría Crítica de la Sociedad en Habermas. La crisis de la Sociedad Industrializada*. Madrid: Tecnos.
VALA, J. (1993), "Valores sócio-políticos". In FRANÇA, L. (coord.), *Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural*. Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento.
IDEM (1994), "La emergencia de los valores post-materialistas en Portugal". In DÍAS NÍCOLAS, J.; INGLEHART, R. (orgs.), *Tendencias mundiales de cambio en los valores sociales y políticos*. Madrid: Fundesco.
VALA, J.; CABRAL, M. V.; RAMOS, A. (orgs.) (2003), *Valores Sociais: Mudanças e Contrastes em Portugal e na Europa*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
VALA, J.; TORRES, A. (orgs.) (2006), *Contextos e Atitudes Sociais na Europa*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 6", Lisboa: ICS.

VALA, J.; VIEGAS, J. M. (1990), "Padrões de valores sócio-políticos em meio urbano". In *A Sociologia e a Sociedade Portuguesa na Viragem do Século – Actas do 1ª Congresso Português de Sociologia*. Vol. II, Lisboa: Fragmentos, 679-692.

VALENTE, V. P. (1999), *O poder e o povo: a revolução de 1910*. 3ª. ed., Lisboa: Círculo de Leitores.

VAN DER VEER, K. (1976), "Social Position, Dogmatism and Social Participation as Independent Variables". In ORNAUER, H., et al. (eds.), *Images of the World in the Year 2000*. Paris: Mouton.

VAN DETH, J. W. (1983), "Ranking the ratings: The case of materialist and pos--materialist value orientations". In *Political Methodology*, 9, 407-431.

IDEM (1995), "Introduction. The impact of values". In VAN DETH, J. W. e SCARBROUGH, E. (eds.), *The impact of values*. Oxford: Oxford University Press.

VATTIMO, G. (1990), *La sociedad transparente*. Buenos Aires: Paidós.

IDEM (1996), *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.

VATTIMO, G.; ROVATTI, P. A. (coord.) (1983) *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

VELASCO, J. M. (1982), *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Cristandad.

IDEM (1993), *El malestar religioso de nuestra cultura*. Madrid: Ediciones Paulinas.

VILAÇA, H. (2001), "Identidades, práticas e crenças religiosas". In PAIS, J. M.; CABRAL, M. V.; VALA, J., *Religião e Bioética*. "Atitudes Sociais dos Portugueses 2". Lisboa: ICS.

IDEM (2006), *Da torre de Babel às terras prometidas. Pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento.

WEBER, M. (1964), *Economía e sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: F.C.E.

IDEM (1965), *Essais sur la théorie de la science*. Paris: Plon.

IDEM (1974), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Bartolomé U. Chiesino.

IDEM (1978), *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

IDEM (1983), *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.

IDEM (1983[b]), *Ensayos sobre Sociología de la Religión*. Vol. I, Madrid: Taurus.

IDEM (1985), *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Planeta Agostini.

IDEM (1992) [1919], *La ciencia como profesión*. Madrid: Austral.

IDEM (1993), *El Político y El Científico*. Madrid: Alianza.

WEIGEL, G. (1991), "Religion and Peace, an argument complexified". In *Washington Quarterly,* 14, 2, 27-41.

WELZEL, CH.; INGLEHART, R.; KLINGEMAN, H. D. (2003), "The theory of human development: a cross cultural analysis". In *European Journal of Political Research*, 42, 3, 341-379.

WILLIAMS, R. (1981), *Cultura*. Londres: Fontana.

WILSON, B. R. (1970), *Sociología de las sectas religiosas*. Madrid: Guadarrama.

WITTGENSTEIN, L. (1983), *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Laia.

YINGER, M. (1970), *The Scientific Study of Religion*. Nueva York: Macmillan.

IDEM (1977), "Substructures of religion". In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16, 67-86.

ZUBIRI, X. (1993), *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.

Anexos

Tabela 1.1. Sentimento religioso

CONSIDERA-SE	Pessoa religiosa	Pessoa não religiosa	Ateu convicto	NS/NR	N
1990					
Conjunto dos 8	68.	21.	4.	7.	*13.076*
Áustria	69.	15.	2.	14.	*1.460*
Bélgica	61.	22.	7.	10.	*2.792*
França	48.	36.	11.	5.	*1.002*
Irlanda	72.	27.	1.	1.	*1.000*
Itália	82.	10.	3.	5.	*2.018*
Polónia	90.	3.	1.	7.	*982*
Espanha	63.	28.	4.	5.	*2.637*
Portugal	68.	25.	5.	2.	*1.185*
2008					
Conjunto	65.	25.	8.	3.	*11.548*
Áustria	61.	30.	4.	5.	*1.510*
Bélgica	60.	29.	10.	1.	*1.507*
França	41.	40.	18.	1.	*1.501*
Irlanda	62.	31.	1.	5.	*982*
Itália	83.	9.	4.	4.	*1.519*
Polónia	84.	9.	2.	5.	*1.479*
Espanha	52.	34.	11.	3.	*1.497*
Portugal	73.	18.	6.	3.	*1.553*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.2. Pertença a alguma religião, segundo sexo e idade

DECLARAM-SE			H	M	18-29	30-49	50 e mais	N
Conjunto dos 8	1990	Não	58.	42.	37.	39.	24.	*2.528*
		Sim	45.	55.	24.	34.	42.	*10.533*
	2008	Não	57.	43.	27.	43.	30.	*2.791*
		Sim	47.	53.	19.	37.	44.	*8.670*
Áustria	1990	Não	50.	50.	18.	44.	39.	*212*
		Sim	46.	54.	27.	34.	40.	*1.246*
	2008	Não	60.	40.	19.	44.	37.	*259*
		Sim	46.	54.	19.	36.	45.	*1.248*
Bélgica	1990	Não	57.	43.	37.	40.	23.	*885*
		Sim	45.	55.	20.	34.	46.	*1.900*
	2008	Não	53.	47.	21.	42.	37.	*640*
		Sim	46.	54.	12.	33.	55.	*866*
França	1990	Não	48.	52.	38.	41.	21.	*386*
		Sim	47.	53.	21.	33.	46.	*616*
	2008	Não	53.	47.	27.	41.	32.	*758*
		Sim	42.	58.	12.	30.	58.	*738*
Irlanda	1990	Não	64.	36.	49.	41.	10.	*39*
		Sim	47.	53.	24.	37.	39.	*961*
	2008	Não	57.	43.	42.	39.	19.	*124*
		Sim	48.	52.	27.	37.	36.	*836*
Itália	1990	Não	66.	34.	32.	42.	26.	*296*
		Sim	45.	55.	24.	33.	43.	*1.719*
	2008	Não	62.	38.	21.	38.	41.	*274*
		Sim	45.	55.	14.	36.	50.	*1.218*
Polónia	1990	Não	64.	36.	14.	61.	25.	*36*
		Sim	47.	53.	19.	40.	40.	*944*
	2008	Não	66.	34.	29.	44.	27.	*66*
		Sim	47.	53.	24.	33.	42.	*1.394*

Espanha	1990	Não	62.	38.	44.	35.	20.	*346*
		Sim	46.	54.	24.	33.	43.	*2.289*
	2008	Não	61.	39.	38.	43.	20.	*379*
		Sim	44.	56.	18.	36.	46.	*1.112*
Portugal	1990	Não	63.	37.	45.	29.	25.	*327*
		Sim	41.	59.	29.	32.	38.	*858*
	2008	Não	64.	36.	33.	52.	15.	*291*
		Sim	53.	47.	24.	54.	23.	*1.258*

Fonte: Elaboração própria, com reagrupação de categorias, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.3. Posição religiosa

DECLARAM-SE		Católico	Outras religiões	Sem religião	NS/NR	N
Conjunto dos 8	1990	77.	2.	19.	1.	*13.076*
	2008	68.	7.	25.	0.	*11.548*
Áustria	1990	76.	7.	15.	2.	*1.460*
	2008	73.	10.	17.	0.	*1.510*
Bélgica	1990	65.	2.	32.	1.	*2.792*
	2008	51.	6.	43.	0.	*1.507*
França	1990	58.	4.	39.	0.	*1.002*
	2008	42.	7.	51.	0.	*1.501*
Irlanda	1990	93.	3.	4.	0.	*1.000*
	2008	80.	5.	15.	0.	*982*
Itália	1990	83.	1.	15.	1.	*2.018*
	2008	79.	1.	20.	0.	*1.519*
Polónia	1990	93.	3.	4.	0.	*982*
	2008	91.	2.	6.	1.	*1.479*
Espanha	1990	86.	1.	13.	0.	*2.637*
	2008	56.	18.	26.	0.	*1.497*
Portugal	1990	71.	2.	28.	0.	*1.185*
	2008	76.	5.	19.	0.	*1.553*

Fonte: Elaboração própria, com reagrupamento de categorias, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.4. Indivíduos que se consideram católicos, segundo sexo e idade

DECLARAM-SE		H	M	18-29	30-49	50 e mais	N
Conjunto	**1990**	45.	55.	24.	34.	42.	*10.130*
	2008	46.	54.	18.	37.	45.	*7.864*
Áustria	**1990**	47.	53.	27.	34.	40.	*1.116*
	2008	45.	55.	18.	35.	47.	*1.097*
Bélgica	**1990**	44.	56.	20.	34.	47.	*1.820*
	2008	45.	55.	11.	30.	59.	*774*
França	**1990**	46.	54.	21.	33.	46.	*577*
	2008	42.	58.	11.	28.	62.	*638*
Irlanda	**1990**	47.	53.	24.	37.	39.	*929*
	2008	48.	52.	27.	37.	36.	*786*
Itália	**1990**	45.	55.	24.	33.	43.	*1.680*
	2008	45.	55.	14.	36.	50.	*1.201*
Polónia	**1990**	46.	54.	20.	40.	40.	*916*
	2008	47.	53.	25.	33.	42.	*1.350*
Espanha	**1990**	46.	54.	24.	33.	43.	*2.256*
	2008	43.	57.	14.	36.	50.	*839*
Portugal	**1990**	42.	58.	30.	32.	38.	*836*
	2008	53.	47.	23.	54.	23.	*1.179*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.5. Prática religiosa católica

		1990	2008
Conjunto dos 8	Prática Regular	44.	32.
	Prática Nominal	42.	52.
	Não Praticante	14.	17.
	N	*10.076*	*7.800*
		1990	**2008**
Áustria	Prática Regular	30.	20.
	Prática Nominal	62.	60.
	Não Praticante	9.	20.
	N	*1.095*	*1.092*
		1990	**2008**
Bélgica	Prática Regular	34.	16.
	Prática Nominal	42.	56.
	Não Praticante	25.	28.
	N	*1.818*	*774*
		1990	**2008**
França	Prática Regular	16.	11.
	Prática Nominal	54.	50.
	Não Praticante	30.	39.
	N	*573*	*636*
		1990	**2008**
Irlanda	Prática Regular	85.	45.
	Prática Nominal	14.	47.
	Não Praticante	1.	8.
	N	*927*	*785*

		1990	2008
Itália	Prática Regular	47.	41.
	Prática Nominal	46.	54.
	Não Praticante	7.	5.
	N	*1.659*	*1.187*
Polónia		**1990**	**2008**
	Prática Regular	69.	56.
	Prática Nominal	30.	42
	Não Praticante	1.	2.
	N	*918*	*1.319*
Espanha		**1990**	**2008**
	Prática Regular	38.	22.
	Prática Nominal	41.	42.
	Não Praticante	21.	36.
	N	*2.250*	*837*
Portugal		**1990**	**2008**
	Prática Regular	45.	26.
	Prática Nominal	48.	61.
	Não Praticante	8.	13.
	N	*836*	*1.170*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países

Tabela 1.6. Prática religiosa católica, segundo sexo e idade

DECLARAM-SE			H	M	18-29	30-49	50 e mais	N
Conjunto dos 8	1990	Prática Regular	38.	62.	17.	28.	55.	*4.460*
		Prática Nominal	50.	50.	29.	39.	32.	*4.229*
		Não Praticante	54.	46.	30.	36.	33.	*1.385*
	2008	Prática Regular	41.	59.	13.	29.	58.	*2.468*
		Prática Nominal	48.	52.	22.	41.	37.	*4.034*
		Não Praticante	53.	47.	19.	39.	42.	*1.294*
Áustria	1990	Prática Regular	36.	64.	19.	28.	52.	*324*
		Prática Nominal	52.	48.	30.	36.	34.	*677*
		Não Praticante	54.	46.	30.	32.	38.	*94*
	2008	Prática Regular	35.	65.	6.	18.	76.	*219*
		Prática Nominal	44.	56.	20.	38.	42.	*650*
		Não Praticante	59.	41.	25.	43.	33.	*222*
Bélgica	1990	Prática Regular	39.	61.	10.	22.	68.	*613*
		Prática Nominal	46.	54.	27.	39.	34.	*757*
		Não Praticante	46.	54.	22.	39.	39.	*447*
		Não Praticante	45.	55.	17.	37.	46.	*304*
	2008	Prática Regular	46.	54.	1.	12.	87.	*124*
		Prática Nominal	44.	56.	13.	36.	51.	*433*
		Não Praticante	45.	55.	13.	30.	57.	*217*

França	**1990**	Prática Regular	39.	61.	4.	13.	82.	*89*
		Prática Nominal	45.	55.	24.	37.	39.	*310*
		Não Praticante	51.	49.	23.	37.	40.	*174*
		Não Praticante	51.	49.	15.	40.	44.	*345*
	2008	Prática Regular	35.	65.	2.	11.	87.	*69*
		Prática Nominal	40.	60.	13.	31.	57.	*316*
		Não Praticante	46.	54.	10.	29.	61.	*251*
Irlanda	**1990**	Prática Regular	45.	55.	21.	36.	43.	*786*
		Prática Nominal	57.	43.	43.	41.	16.	*129*
		Não Praticante	50.	50.	25.	25.	50.	*12*
		Não Praticante	67.	33.	42.	40.	19.	*45*
	2008	Prática Regular	45.	55.	14.	27.	59.	*351*
		Prática Nominal	49.	51.	40.	43.	17.	*370*
		Não Praticante	59.	41.	26.	51.	23.	*60*
Itália	**1990**	Prática Regular		63.	20.	25.	55.	*786*
		Prática Nominal		50.	29.	40.	31.	*755*
		Não Praticante		40.	22.	38.	40.	*118*
	2008	Prática Regular		63.	10.	27.	62.	*487*
		Prática Nominal		50.	17.	42.	41.	*641*
		Não Praticante		46.	11.	32.	57.	*59*

Polónia	1990	Prática Regular		59.	20.	36.	44.	*627*
		Prática Nominal		43.	19.	50.	31.	*278*
		Não Praticante		55.	18.	18.	64.	*11*
	2008	Prática Regular		56.	18.	32.	49.	*737*
		Prática Nominal		50.	33.	35.	32.	*559*
		Não Praticante		43.	27.	36.	38.	*23*
Espanha	1990	Prática Regular		67.	9.	24.	66.	*861*
		Prática Nominal		49.	28.	40.	32.	*926*
		Não Praticante		38.	44.	33.	23.	*464*
	2008	Prática Regular		70.	5.	16.	79.	*182*
		Prática Nominal		60.	14.	39.	47.	*351*
		Não Praticante		46.	18.	46.	36.	*304*
Portugal	1990	Prática Regular		66.	25.	24.	52.	*374*
		Prática Nominal		51.	35.	37.	28.	*398*
		Não Praticante		57.	25.	49.	26.	*65*
	2008	Prática Regular		58.	21.	50.	29.	*299*
		Prática Nominal		44.	21.	56.	22.	*713*
		Não Praticante		40.	34.	48.	18.	*158*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.7. Prática religiosa católica, segundo o sentimento religioso

DECLARAM-SE			Pessoa religiosa	Não religiosa	Ateu	NS/ NR	N
Conjunto dos 8	1990	Prática Regular	93.	5.	0.	2.	*4.463*
		Prática Nominal	76.	16.	1.	8.	*4.229*
		Não Praticante	51.	37.	3.	10.	*1.385*
	2008	Prática Regular	96.	3.	0.	1.	*2.471*
		Prática Nominal	79.	17.	0.	4.	*4.034*
		Não Praticante	50.	40.	6.	3.	*1.294*
Áustria	1990	Prática Regular	95.	0.	0.	4.	*324*
		Prática Nominal	70.	12.	1.	18.	*677*
		Não Praticante	36.	44.	5.	15.	*94*
	2008	Prática Regular	98.	2.	0.	0.	*219*
		Prática Nominal	73.	22.	0.	5.	*650*
		Não Praticante	32.	54.	5.	9.	*222*
Bélgica	1990	Prática Regular	97.	2.	0.	2.	*614*
		Prática Nominal	80.	7.	1.	12.	*757*
		Não Praticante	69.	16.	0.	14.	*447*
	2008	Prática Regular	96.	4.	0.	0.	*124*
		Prática Nominal	87.	12.	1.	1.	*433*
		Não Praticante	73.	23.	4.	0.	*217*

França	1990	Prática Regular	98.	1.	1.	0.	*89*
		Prática Nominal	75.	21.	1.	3.	*310*
		Não Praticante	47.	45.	2.	6.	*174*
	2008	Prática Regular	99.	1.	0.	0.	*69*
		Prática Nominal	79.	18.	1.	1.	*316*
		Não Praticante	45.	45.	8.	1.	*251*
Irlanda	1990	Prática Regular	78.	21.	0.	1.	*786*
		Prática Nominal	54.	44.	0.	2.	*129*
		Não Praticante	33.	67.	0.	0.	*12*
	2008	Prática Regular	90.	9.	0.	1.	*354*
		Prática Nominal	53.	40.	0.	6.	*370*
		Não Praticante	43.	55.	2.	0.	*60*
Itália	1990	Prática Regular	97.	2.	0.	1.	*786*
		Prática Nominal	87.	7.	0.	5.	*755*
		Não Praticante	55.	33.	5.	7.	*118*
	2008	Prática Regular	98.	1.	0.	1.	*487*
		Prática Nominal	93.	4.	0.	3.	*641*
		Não Praticante	87.	12.	2.	0.	*59*

Polónia	**1990**	Prática Regular	97.	0.	0.	3.	*629*
		Prática Nominal	86.	5.	0.	9.	*278*
		Não Praticante	64.	0.	9.	27.	*11*
	2008	Prática Regular	97.	1.	0.	2.	*737*
		Prática Nominal	79.	13.	0.	7.	*559*
		Não Praticante	43.	26.	5.	26.	*23*
Espanha	**1990**	Prática Regular	96.	3.	0.	1.	*861*
		Prática Nominal	68.	28.	0.	4.	*926*
		Não Praticante	35.	53.	4.	7.	*464*
	2008	Prática Regular	99.	1.	0.	0.	*182*
		Prática Nominal	70.	26.	0.	4.	*351*
		Não Praticante	38.	49.	11.	2.	*304*
Portugal	**1990**	Prática Regular	96.	3.	0.	1.	*374*
		Prática Nominal	78.	20.	0.	2.	*398*
		Não Praticante	61.	37.	1.	1.	*65*
	2008	Prática Regular	94.	6.	1.	0.	*299*
		Prática Nominal	85.	13.	1.	1.	*713*
		Não Praticante	65.	28.	4.	3.	*158*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.8. Prática religiosa católica, segundo nível de estudos

			Básico	Médio	Superior	N
Conjunto dos 8 países	2000	Prática Regular	55.	31.	15.	*3.315*
		Prática Nominal	48.	36.	16.	*3.914*
		Não Praticante	47.	36.	18.	*1.207*
	2008	Prática Regular	41.	43.	16.	*2.445*
		Prática Nominal	35.	45.	20.	*4.024*
		Não Praticante	37.	45.	18.	*1.289*
Áustria	2000	Prática Regular	51.	35.	13.	*326*
		Prática Nominal	51.	38.	11.	*748*
		Não Praticante	46.	39.	14.	*122*
	2008	Prática Regular	34.	56.	11.	*219*
		Prática Nominal	19.	72.	9.	*650*
		Não Praticante	12.	78.	10.	*222*
Bélgica	2000	Prática Regular	33.	37.	30.	*277*
		Prática Nominal	20.	48.	33.	*491*
		Não Praticante	32.	45.	23.	*301*
	2008	Prática Regular	51.	22.	27.	*124*
		Prática Nominal	32.	29.	39.	*433*
		Não Praticante	43.	32.	24.	*217*
França	2000	Prática Regular	64.	14.	22.	*100*
		Prática Nominal	58.	18.	24.	*402*
		Não Praticante	64.	19.	18.	*345*
	2008	Prática Regular	38.	32.	30.	*69*
		Prática Nominal	31.	35.	34.	*316*
		Não Praticante	27.	48.	25.	*250*
Irlanda	2000	Prática Regular	56.	27.	18.	*572*
		Prática Nominal	45.	29.	26.	*262*
		Não Praticante	56.	33.	11.	*45*
	2008	Prática Regular	46.	37.	17.	*351*
		Prática Nominal	30.	42.	28.	*370*
		Não Praticante	46.	39.	15.	*59*

Itália	2000	Prática Regular	49.	36.	15.	*779*
		Prática Nominal	45.	44.	11.	*739*
		Não Praticante	43.	37.	20.	*94*
	2008	Prática Regular	47.	39.	15.	*473*
		Prática Nominal	39.	47.	14.	*634*
		Não Praticante	51.	35.	14.	*56*
Polónia	2000	Prática Regular	57.	32.	11.	*632*
		Prática Nominal	57.	29.	14.	*364*
		Não Praticante	64.	30.	6.	*27*
	2008	Prática Regular	19.	65.	16.	*733*
		Prática Nominal	12.	67.	21.	*556*
		Não Praticante	4.	83.	13.	*23*
Espanha	2000	Prática Regular	57.	29.	14.	*287*
		Prática Nominal	45.	44.	11.	*476*
		Não Praticante	30.	50.	20.	*196*
	2008	Prática Regular	65.	21.	14.	*178*
		Prática Nominal	53.	29.	18.	*350*
		Não Praticante	44.	37.	19.	*303*
Portugal	2000	Prática Regular	78.	16.	5.	*343*
		Prática Nominal	65.	28.	8.	*433*
		Não Praticante	68.	30.	2.	*76*
	2008	Prática Regular	69.	20.	11.	*299*
		Prática Nominal	63.	24.	12.	*713*
		Não Praticante	59.	31.	10.	*158*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.9. Momentos de oração e meditação

	Reza com frequência	Em ocasiões	Nunca	NS/NR	N
1990					
Áustria	25.	57.	18.	1.	*1.460*
Bélgica	16.	41.	38.	4.	*2.792*
França	12.	40.	46.	2.	*1.002*
Irlanda	49.	46.	5.	0.	*1.000*
Itália	35.	49.	16.	1.	*2.018*
Polónia	53.	41.	4.	2.	*982*
Espanha	28.	48.	23.	1.	*2.637*
Portugal	25.	52.	23.	1.	*1.185*
Conjunto	28.	47.	23.	2.	*13.076*
2008					
Áustria	35.	37.	24.	3.	*1.510*
Bélgica	28.	26.	45.	0.	*1.507*
França	19.	25.	57.	0.	*1.501*
Irlanda	60.	24.	12.	3.	*982*
Itália	58.	22.	15.	5.	*1.519*
Polónia	63.	22.	5.	10.	*1.479*
Espanha	37.	28.	33.	2.	*1.497*
Portugal	43.	30.	22.	5.	*1.553*
Conjunto	42.	27.	27.	3.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.10. Importância de Deus

	Baixa	Média	Alta	Muito alta	NS/NR	N
1990						
Áustria	26.	23.	23.	27.	0.	*1.460*
Bélgica	38.	21.	19.	18.	4.	*2.792*
França	49.	22.	14.	13.	2.	*1.002*
Irlanda	9.	17.	23.	50.	0.	*1.000*
Itália	17.	18.	24.	39.	2.	*2.018*
Polónia	6.	13.	16.	63.	1.	*982*
Espanha	25.	24.	24.	26.	2.	*2.637*
Portugal	25.	18.	17.	39.	0.	*1.185*
Conjunto	26.	20.	21.	31.	2.	*13.076*
2008						
Áustria	29.	27.	21.	21.	2.	*1.510*
Bélgica	47.	21.	18.	13.	0.	*1.507*
França	55.	18.	15.	12.	0.	*1.501*
Irlanda	17.	21.	24.	33.	5.	*982*
Itália	16.	16.	23.	42.	3.	*1.519*
Polónia	9.	13.	28.	48.	2.	*1.479*
Espanha	33.	22.	22.	21.	2.	*1.497*
Portugal	21.	24.	28.	26.	2.	*1.553*
Conjunto	29.	20.	22.	27.	2.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.11. Importância de Deus, segundo a posição religiosa

	Católico					Sem religião				
	Baixa	Média	Alta	Muito alta	NS/ NR	Baixa	Média	Alta	Muito alta	NS/ NR
1990										
Áustria	19.	24.	26.	30.	0.	65.	19.	5.	11.	0.
Bélgica	19.	27.	26.	25.	3.	80.	10.	4.	1.	5.
França	27.	32.	20.	18.	3.	87.	8.	3.	2.	1.
Irlanda	7.	17.	24.	52.	0.	67.	8.	8.	15.	3.
Itália	9.	18.	26.	45.	1.	58.	17.	11.	8.	5.
Polónia	4.	13.	17.	65.	1.	72.	17.	3.	3.	6.
Espanha	17.	26.	27.	28.	2.	75.	11.	5.	6.	3.
Portugal	10.	19.	22.	49.	0.	63.	17.	7.	12.	0.
Conjunto	14.	22.	25.	37.	1.	74.	12.	5.	5.	3.
2008										
Áustria	22.	29.	24.	23.	1.	64.	17.	11.	3.	5.
Bélgica	24.	30.	29.	17.	0.	80.	11.	6.	2.	0.
França	31.	26.	16.	17.	1.	81.	11.	5.	3.	0.
Irlanda	10.	22.	27.	38.	2.	50.	17.	8.	9.	16.
Itália	5.	16.	27.	50.	2.	59.	16.	9.	9.	7.
Polónia	5.	13.	29.	51.	2.	59.	15.	6.	7.	13.
Espanha	20.	24.	28.	26.	2.	68.	17.	5.	6.	3.
Portugal	13.	26.	33.	28.	1.	58.	19.	11.	6.	7.
Conjunto	15.	23.	28.	33.	1.	70.	14.	7.	5.	4.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica e sem religião dos 8 países.
Nota: Os NN correspondentes a cada país estão disponíveis na Tabela 1.1. no respetivo ano.

Tabela 1.12. Importância de Deus, segundo a prática religiosa

	Baixa	Média	Alta	Muito alta	NS/NR	N
1990						
Prática Regular						
Áustria	2.	12.	29.	57.	0.	*324*
Bélgica	4.	16.	31.	48.	1.	*614*
França	0.	9.	33.	57.	1.	*89*
Irlanda	3.	16.	24.	57.	0.	*786*
Itália	1.	8.	22.	68.	0.	*786*
Polónia	2.	6.	15.	77.	1.	*629*
Espanha	3.	15.	33.	49.	1.	*861*
Portugal	1.	10.	23.	66.	1.	*374*
Conjunto	2.	12.	25.	60.	1.	*4.463*
Prática Nominal						
Áustria	22.	29.	28.	20.	0.	*677*
Bélgica	20.	32.	29.	15.	3.	*757*
França	24.	39.	22.	12.	3.	*310*
Irlanda	23.	29.	26.	20.	1.	*129*
Itália	12.	27.	32.	27.	2.	*755*
Polónia	9.	27.	20.	41.	2.	*278*
Espanha	15.	37.	28.	19.	2.	*926*
Portugal	16.	25.	22.	37.	0.	*398*
Conjunto	17.	31.	27.	23.	2.	*4.229*
Não Praticante						
Áustria	59.	23.	5.	12.	1.	*94*
Bélgica	38.	32.	16.	11.	4.	*447*
França	47.	32.	11.	8.	3.	*174*
Irlanda	50.	0.	0.	50.	0.	*12*
Itália	44.	27.	13.	14.	1.	*118*
Polónia	9.	45.	18.	27.	0.	*11*
Espanha	47.	27.	13.	9.	4.	*464*
Portugal	31.	33.	12.	25.	0.	*65*
Conjunto	44.	29.	13.	11.	3.	*1.385*

2008						
Prática Regular						
Áustria	3.	8.	25.	64.	0.	*219*
Bélgica	6.	15.	40.	38.	1.	*124*
França	1.	13.	36.	50.	0.	*69*
Irlanda	2.	8.	28.	62.	1.	*354*
Itália	1.	6.	22.	72.	0.	*487*
Polónia	3.	5.	25.	67.	0.	*737*
Espanha	2.	6.	34.	59.	0.	*182*
Portugal	7.	15.	31.	45.	2.	*299*
Conjunto	3.	8.	27.	62.	1.	*2.471*
Prática Nominal						
Áustria	18.	38.	28.	15.	1.	*650*
Bélgica	23.	34.	31.	13.	0.	*433*
França	20.	31.	32.	17.	0.	*316*
Irlanda	13.	34.	30.	19.	4.	*370*
Itália	7.	23.	31.	36.	2.	*641*
Polónia	8.	24.	34.	32.	3.	*559*
Espanha	13.	31.	32.	23.	1.	*351*
Portugal	13.	31.	33.	23.	0.	*713*
Conjunto	14.	30.	31.	23.	2.	*4.034*
Não Praticante						
Áustria	50.	27.	10.	10.	3.	*222*
Bélgica	36.	33.	18.	13.	0.	*217*
França	54.	23.	15.	7.	1.	*251*
Irlanda	42.	32.	7.	18.	1.	*60*
Itália	20.	28.	24.	25.	4.	*59*
Polónia	17.	21.	32.	29.	0.	*23*
Espanha	40.	25.	20.	11.	4.	*304*
Portugal	21.	23.	38.	16.	2.	*158*
Conjunto	40.	26.	19.	12.	2.	*1.294*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.13. Grau de importância atribuído a diferentes aspetos na vida dos indivíduos

Importância da religião						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	N
1990						
Áustria	24.	33.	27.	14.	2.	*1.460*
Bélgica	15.	30.	27.	27.	1.	*2.792*
França	14.	28.	27.	29.	2.	*1.002*
Irlanda	48.	36.	13.	4.	0.	*1.000*
Itália	34.	35.	19.	10.	1.	*2.018*
Polónia	50.	37.	9.	2.	1.	*982*
Espanha	25.	29.	26.	20.	1.	*2.637*
Portugal	17.	39.	26.	17.	1.	*1.185*
Conjunto	26.	32.	23.	17.	1.	*13.076*
2008						
Áustria	18.	29.	34.	19.	1.	*1.510*
Bélgica	13.	27.	33.	26.	0.	*1.507*
França	13.	23.	34.	29.	0.	*1.501*
Irlanda	28.	35.	23.	13.	1.	*982*
Itália	33.	41.	16.	8.	2.	*1.519*
Polónia	31.	43.	19.	5.	2.	*1.479*
Espanha	14.	23.	31.	32.	0.	*1.497*
Portugal	16.	41.	31.	12.	0.	*1.553*
Conjunto	21.	33.	28.	18.	1.	*11.548*

Importância da família						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	N
1990						
Áustria	84.	13.	2.	0.	1.	*1.460*
Bélgica	83.	13.	2.	1.	1.	*2.792*
França	81.	15.	2.	1.	1.	*1.002*
Irlanda	91.	7.	1.	1.	0.	*1.000*
Itália	88.	11.	1.	0.	0.	*2.018*
Polónia	90.	9.	0.	0.	0.	*982*
Espanha	83.	15.	1.	0.	0.	*2.637*
Portugal	64.	33.	2.	1.	0.	*1.185*
Conjunto	83.	14.	1.	0.	1.	*13.076*
2008						
Áustria	79.	18.	3.	1.	0.	*1.510*
Bélgica	87.	11.	1.	1.	0.	*1.507*
França	89.	9.	2.	0.	0.	*1.501*
Irlanda	89.	9.	1.	0.	1.	*982*
Itália	91.	8.	0.	0.	0.	*1.519*
Polónia	87.	13.	0.	0.	0.	*1.479*
Espanha	83.	16.	1.	0.	0.	*1.497*
Portugal	78.	21.	1.	0.	0.	*1.553*
Conjunto	85.	13.	1.	0.	0.	*11.548*

Importância dos amigos						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	N
1990						
Áustria	35.	49.	15.	1.	1.	*1.460*
Bélgica	46.	44.	8.	1.	1.	*2.792*
França	40.	46.	12.	1.	0.	*1.002*
Irlanda	54.	40.	6.	0.	0.	*1.000*
Itália	37.	54.	8.	1.	0.	*2.018*
Polónia	19.	60.	19.	1.	1.	*982*
Espanha	44.	46.	8.	1.	1.	*2.637*
Portugal	20.	63.	14.	2.	1.	*1.185*
Conjunto	39.	49.	10.	1.	1.	*13.076*
2008						
Áustria	56.	37.	6.	0.	0.	*1.510*
Bélgica	47.	46.	7.	0.	0.	*1.507*
França	53.	38.	8.	1.	0.	*1.501*
Irlanda	73.	25.	1.	0.	1.	*982*
Itália	37.	54.	7.	1.	1.	*1.519*
Polónia	38.	54.	7.	0.	1.	*1.479*
Espanha	42.	49.	8.	1.	0.	*1.497*
Portugal	38.	55.	6.	0.	0.	*1.553*
Conjunto	47.	46.	7.	1.	0.	*11.548*

Tempo livre						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	N
1990						
Áustria	36.	46.	14.	2.	2.	*1.460*
Bélgica	40.	45.	12.	2.	1.	*2.792*
França	31.	49.	18.	2.	1.	*1.002*
Irlanda	32.	49.	17.	2.	1.	*1.000*
Itália	33.	49.	15.	2.	1.	*2.018*
Polónia	27.	55.	13.	2.	3.	*982*
Espanha	37.	45.	15.	2.	1.	*2.637*
Portugal	16.	59.	20.	3.	2.	*1.185*
Conjunto	33.	48.	15.	2.	1.	*13.076*
2008						
Áustria	44.	45.	10.	1.	0.	*1.510*
Bélgica	39.	50.	10.	1.	0.	*1.507*
França	34.	51.	14.	1.	0.	*1.501*
Irlanda	54.	40.	5.	1.	1.	*982*
Itália	26.	55.	14.	2.	2.	*1.519*
Polónia	37.	49.	12.	1.	1.	*1.479*
Espanha	41.	49.	8.	0.	0.	*1.497*
Portugal	27.	62.	10.	1.	0.	*1.553*
Conjunto	37.	51.	11.	1.	1.	*11.548*

Política						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	*N*
1990						
Áustria	7.	27.	38.	25.	3.	*1.460*
Bélgica	6.	20.	34.	39.	1.	*2.792*
França	8.	24.	33.	33.	2.	*1.002*
Irlanda	5.	23.	42.	30.	1.	*1.000*
Itália	7.	23.	35.	34.	1.	*2.018*
Polónia	8.	27.	41.	19.	6.	*982*
Espanha	5.	14.	33.	45.	2.	*2.637*
Portugal	3.	18.	38.	38.	2.	*1.185*
Conjunto	6.	21.	36.	35.	2.	*13.076*
2008						
Áustria	11.	30.	42.	17.	0.	*1.510*
Bélgica	7.	25.	38.	30.	0.	*1.507*
França	12.	37.	31.	19.	0.	*1.501*
Irlanda	10.	28.	36.	25.	1.	*982*
Itália	10.	34.	32.	21.	2.	*1.519*
Polónia	7.	21.	41.	29.	1.	*1.479*
Espanha	5.	21.	37.	37.	0.	*1.497*
Portugal	6.	21.	42.	32.	0.	*1.553*
Conjunto	8.	27.	37.	26.	1.	*11.548*

Trabalho						
	Muito importante	Bastante importante	Pouco importante	Nada importante	NS/NR	*N*
1990						
Áustria	61.	29.	7.	1.	2.	*1.460*
Bélgica	56.	33.	5.	3.	2.	*2.792*
França	60.	32.	4.	2.	1.	*1.002*
Irlanda	65.	26.	6.	3.	1.	*1.000*
Itália	62.	33.	4.	1.	0.	*2.018*
Polónia	65.	30.	2.	1.	1.	*982*
Espanha	64.	29.	5.	2.	1.	*2.637*
Portugal	35.	59.	4.	1.	1.	*1.185*
Conjunto	59.	33.	5.	2.	1.	*13.076*
2008						
Áustria	54.	35.	8.	3.	0.	*1.510*
Bélgica	54.	36.	5.	5.	1.	*1.507*
França	67.	28.	3.	2.	0.	*1.501*
Irlanda	48.	30.	9.	5.	8.	*982*
Itália	64.	32.	2.	1.	1.	*1.519*
Polónia	55.	34.	6.	3.	1.	*1.479*
Espanha	62.	30.	5.	3.	0.	*1.497*
Portugal	58.	38.	3.	1.	1.	*1.553*
Conjunto	58.	33.	5.	3.	1.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.14. Importância da religião na vida, segundo a posição religiosa

1990										
	Católico					Sem religião				
	Muito	Bastante	Pouco	Nada	NS/ NR	Muito	Bastante	Pouco	Nada	NS/ NR
Áustria	27.	36.	27.	9.	1.	6.	15.	33.	42.	4.
Bélgica	21.	39.	28.	11.	1.	2.	10.	26.	61.	1.
França	20.	39.	29.	11.	2.	2.	11.	26.	58.	2.
Irlanda	50.	36.	11.	3.	0.	13.	10.	49.	28.	0.
Itália	39.	39.	17.	4.	1.	6.	14.	33.	45.	2.
Polónia	53.	37.	8.	1.	1.	3.	17.	50.	22.	8.
Espanha	28.	32.	26.	13.	1.	3.	7.	27.	63.	1.
Portugal	22.	47.	24.	6.	1.	2.	17.	33.	47.	2.
Conjunto	32.	37.	22.	8.	1.	3.	11.	29.	54.	2.
2008										
Áustria	20.	34.	33.	12.	1.	3.	7.	41.	49.	1.
Bélgica	18.	41.	35.	6.	0.	2.	10.	34.	54.	0.
França	17.	37.	36.	9.	0.	2.	12.	36.	49.	0.
Irlanda	31.	39.	21.	8.	1.	9.	16.	34.	38.	3.
Itália	40.	46.	10.	2.	1.	6.	21.	41.	29.	3.
Polónia	33.	45.	19.	2.	2.	7.	20.	33.	38.	2.
Espanha	16.	28.	36.	19.	0.	3.	7.	22.	67.	1.
Portugal	17.	48.	29.	6.	0.	5.	14.	44.	37.	1.
Conjunto	25.	41.	26.	8.	1.	3.	12.	35.	48.	1.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica e sem religião dos 8 países.
Nota: Os NN correspondentes a cada país estão disponíveis na Tabela 1.1. no respetivo ano.

Tabela 1.15. Importância da religião, segundo a prática religiosa

	Muita	Bastante	Pouco	Nada	NS/NR	N
1990						
Prática Regular						
Áustria	53.	41.	5.	0.	2.	*324*
Bélgica	40.	43.	12.	3.	1.	*614*
França	57.	40.	2.	0.	0.	*89*
Irlanda	56.	36.	6.	1.	0.	*786*
Itália	64.	33.	3.	1.	0.	*786*
Polónia	64.	32.	2.	1.	1.	*629*
Espanha	54.	34.	8.	2.	1.	*861*
Portugal	36.	51.	11.	2.	0.	*374*
Conjunto	54.	37.	7.	1.	1.	*4.463*
Prática Nominal						
Áustria	17.	37.	34.	10.	2.	*677*
Bélgica	14.	41.	35.	9.	1.	*757*
França	16.	45.	32.	7.	1.	*310*
Irlanda	12.	40.	36.	12.	0.	*129*
Itália	18.	49.	28.	5.	1.	*755*
Polónia	28.	50.	19.	2.	1.	*278*
Espanha	15.	38.	35.	11.	1.	*926*
Portugal	11.	45.	36.	7.	1.	*398*
Conjunto	16.	42.	33.	8.	1.	*4.229*
Não Praticante						
Áustria	12.	14.	44.	29.	1.	*94*
Bélgica	7.	29.	37.	23.	3.	*447*
França	7.	28.	39.	23.	3.	*174*
Irlanda	25.	17.	25.	33.	0.	*12*
Itália	11.	24.	39.	26.	1.	*118*
Polónia	18.	9.	45.	18.	9.	*11*
Espanha	5.	17.	40.	38.	1.	*464*
Portugal	7.	40.	30.	24.	0.	*65*
Conjunto	7.	24.	38.	29.	2.	*1.385*

2008						
Prática Regular						
Áustria	55.	38.	6.	1.	0.	*219*
Bélgica	56.	38.	5.	2.	0.	*124*
França	52.	47.	1.	0.	0.	*69*
Irlanda	51.	41.	5.	2.	1.	*354*
Itália	62.	36.	1.	1.	1.	*487*
Polónia	46.	44.	8.	1.	1.	*737*
Espanha	44.	44.	10.	2.	0.	*182*
Portugal	32.	57.	10.	1.	0.	*299*
Conjunto	49.	43.	6.	1.	1.	*2.471*
Prática Nominal						
Áustria	15.	39.	37.	8.	1.	*650*
Bélgica	11.	48.	37.	4.	0.	*433*
França	19.	46.	31.	3.	0.	*316*
Irlanda	14.	40.	33.	12.	1.	*370*
Itália	26.	54.	15.	3.	2.	*641*
Polónia	17.	45.	32.	4.	2.	*559*
Espanha	12.	32.	43.	12.	1.	*351*
Portugal	13.	49.	32.	6.	0.	*713*
Conjunto	16.	45.	32.	6.	1.	*4034*
Não Praticante						
Áustria	4.	12.	46.	38.	1.	*222*
Bélgica	8.	31.	47.	13.	0.	*217*
França	6.	22.	52.	20.	0.	*251*
Irlanda	13.	21.	44.	20.	2.	*60*
Itália	18.	45.	21.	13.	3.	*59*
Polónia	8.	42.	26.	24.	0.	*23*
Espanha	5.	15.	42.	38.	0.	*304*
Portugal	4.	28.	51.	17.	0.	*158*
Conjunto	6.	22.	45.	25.	0.	*1.294*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Tabela 1.16. Consolo e força na religião

	Sim	Não	NS/NR	N
1990				
Áustria	47.	33.	20.	*1.460*
Bélgica	42.	48.	10.	*2.792*
França	33.	60.	7.	*1.002*
Irlanda	82.	16.	2.	*1.000*
Itália	65.	26.	9.	*2.018*
Polónia	72.	15.	13.	*982*
Espanha	53.	37.	10.	*2.637*
Portugal	62.	30.	8.	*1.185*
Conjunto	55.	35.	10.	*13.076*
2008				
Áustria	54.	40.	6.	*1.510*
Bélgica	44.	55.	1.	*1.507*
França	31.	67.	2.	*1.501*
Irlanda	66.	25.	9.	*982*
Itália	66.	25.	10.	*1.519*
Polónia	66.	22.	12.	*1.479*
Espanha	45.	50.	5.	*1.497*
Portugal	67.	29.	4.	*1.553*
Conjunto	54.	40.	6.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.17. Indivíduos que encontram consolo e força na religião, segundo a prática religiosa

	1990							
	Praticante Regular				Praticante Nominal			
	Sim	Não	NS/NR	N	Sim	Não	NS/NR	N
Áustria	86.	4.	11.	*324*	42.	32.	26.	*677*
Bélgica	88.	7.	5.	*614*	52.	35.	13.	*757*
França	96.	1.	3.	*89*	52.	37.	11.	*310*
Irlanda	91.	7.	2.	*786*	53.	44.	2.	*129*
Itália	94.	3.	2.	*786*	61.	25.	15.	*755*
Polónia	84.	6.	10.	*629*	53.	25.	22.	*278*
Espanha	91.	5.	4.	*861*	52.	34.	14.	*926*
Portugal	93.	3.	4.	*374*	70.	20.	10.	*398*
Conjunto	90.	5.	5.	*4.463*	54.	31.	15.	*4.229*
	1990				2008			
	Não Praticante				Não Praticante			
Áustria	15.	74.	11.	*94*	22.	71.	6.	*222*
Bélgica	32.	53.	15.	*447*	43.	56.	0.	*217*
França	24.	68.	8.	*174*	25.	73.	2.	*251*
Irlanda	42.	50.	8.	*12*	40.	51.	9.	*60*
Itália	22.	68.	11.	*118*	43.	45.	12.	*59*
Polónia	45.	55.	0.	*11*	22.	60.	18.	*23*
Espanha	19.	68.	14.	*464*	32.	64.	4.	*304*
Portugal	37.	52.	12.	*65*	60.	36.	4.	*158*
Conjunto	25.	62.	13.	*1.385*	35.	61.	4.	*1.294*

	2008							
	Praticante Regular				**Praticante Nominal**			
	Sim	**Não**	**NS/NR**	**N**	**Sim**	**Não**	**NS/NR**	**N**
Áustria	97.	3.	1.	219	61.	32.	7.	650
Bélgica	94.	6.	0.	124	68.	31.	2.	433
França	94.	4.	1.	69	65.	32.	3.	316
Irlanda	92.	4.	4.	354	61.	27.	12.	370
Itália	95.	3.	2.	487	69.	17.	13.	641
Polónia	85.	7.	8.	737	52.	32.	16.	559
Espanha	95.	3.	2.	182	61.	30.	9.	351
Portugal	96.	4.	1.	299	76.	21.	4.	713
Conjunto	92.	5.	4.	2.471	65.	27.	8.	4.034

Tabela 1.18. Indivíduos que não gostaria de ter como vizinhos

	Pessoas de diferente raça			Muçulmanos		
	Não menciona	Menciona	N	Não menciona	Menciona	N
1990						
Áustria	92.	8.	*1.460*	85.	15.	*1.460*
Bélgica	83.	17.	*2.792*	74.	26.	*2.792*
França	91.	9.	*1.002*	83.	17.	*1.002*
Irlanda	94.	6.	*1.000*	87.	13.	*1.000*
Itália	87.	13.	*2.018*	85.	15.	*2.018*
Polónia	83.	17.	*982*	80.	20.	*982*
Espanha	91.	9.	*2.637*	89.	11.	*2.637*
Portugal	85.	15.	*1.185*	82.	18.	*1.185*
Conjunto	88.	12.	*13.076*	83.	17.	*13.076*
2008						
Áustria	82.	18.	*1.475*	69.	31.	*1.466*
Bélgica	94.	6.	*1.499*	85.	15.	*1.499*
França	97.	3.	*1.482*	93.	7.	*1.482*
Irlanda	88.	12.	*778*	77.	23.	*804*
Itália	84.	16.	*1.432*	76.	24.	*1.422*
Polónia	88.	12.	*1.444*	74.	26.	*1.426*
Espanha	96.	4.	*1.459*	87.	13.	*1.459*
Portugal	90.	10.	*1.532*	86.	14.	*1.524*
Conjunto	90.	10.	*11.100*	81.	19.	*11.080*

	Imigrantes/trabalhadores estrangeiros			Famílias numerosas		
	Não menciona	Menciona	N	Não menciona	Menciona	N
1990						
Áustria	79.	21.	*1.460*	94.	6.	*1.460*
Bélgica	79.	21.	*2.792*	92.	8.	*2.792*
França	87.	13.	*1.002*	92.	8.	*1.002*
Irlanda	95.	5.	*1.000*	98.	3.	*1.000*
Itália	85.	15.	*2.018*	88.	12.	*2.018*
Polónia	90.	10.	*982*	91.	9.	*982*
Espanha	92.	8.	*2.637*	93.	7.	*2.637*
Portugal	91.	9.	*1.185*	85.	15.	*1.185*
Conjunto	86.	14.	*13.076*	91.	9.	*13.076*
2008						
Áustria	76.	24.	*1.466*	84.	16.	*1.479*
Bélgica	93.	7.	*1.499*	97.	3.	*1.499*
França	96.	4.	*1.482*	97.	3.	*1.482*
Irlanda	86.	14.	*798*	93.	7.	*788*
Itália	83.	17.	*1.418*	89.	11.	*1.442*
Polónia	83.	17.	*1.430*	91.	9.	*1.452*
Espanha	96.	4.	*1.459*	99.	1.	*1.459*
Portugal	92.	8.	*1.531*	90.	10.	*1.531*
Conjunto	88.	12.	*11.082*	93.	7.	*11.132*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.19. Justificação de comportamentos sociais

	Homossexualidade					Aborto				
	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N
1990										
Áustria	64.	18.	15.	3.	*1.460*	59.	23.	16.	2.	*1.460*
Bélgica	52.	22.	18.	7.	*2.792*	41.	34.	21.	3.	*2.792*
França	49.	28.	18.	4.	*1.002*	32.	38.	28.	2.	*1.002*
Irlanda	67.	16.	14.	3.	*1.000*	84.	12.	5.	0.	*1.000*
Itália	58.	19.	19.	5.	*2.018*	50.	27.	22.	1.	*2.018*
Polónia	85.	7.	4.	4.	*982*	67.	18.	13.	2.	*982*
Espanha	62.	18.	16.	4.	*2.637*	53.	24.	21.	3.	*2.637*
Portugal	79.	12.	7.	3.	*1.185*	52.	30.	18.	1.	*1.185*
Conjunto	62.	18.	15.	4.	*13.076*	52.	27.	19.	2.	*13.076*
2008										
Áustria	35.	25.	34.	5.	*1.510*	43.	29.	24.	4.	*1.510*
Bélgica	29.	26.	43.	1.	*1.507*	37.	32.	30.	0.	*1.507*
França	28.	30.	40.	2.	*1.501*	24.	32.	43.	1.	*1.501*
Irlanda	38.	22.	33.	7.	*982*	61.	21.	12.	6.	*982*
Itália	55.	17.	19.	9.	*1.519*	56.	23.	14.	6.	*1.519*
Polónia	71.	14.	9.	5.	*1.479*	66.	17.	14.	3.	*1.479*
Espanha	26.	22.	46.	5.	*1.497*	40.	22.	33.	4.	*1.497*
Portugal	44.	24.	22.	10.	*1.553*	41.	29.	24.	6.	*1.553*
Conjunto	41.	23.	31.	6.	*11.548*	45.	26.	25.	4.	*11.548*

	Divórcio					Eutanásia				
	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N
1990										
Áustria	41.	30.	26.	3.	*1.460*	61.	18.	19.	2.	*1.460*
Bélgica	34.	37.	24.	4.	*2.792*	37.	24.	32.	7.	*2.792*
França	22.	40.	36.	2.	*1.002*	34.	28.	35.	4.	*1.002*
Irlanda	52.	26.	21.	1.	*1.000*	76.	15.	7.	2.	*1.000*
Itália	36.	29.	34.	2.	*2.018*	58.	17.	20.	6.	*2.018*
Polónia	49.	28.	21.	2.	*982*	81.	9.	7.	3.	*982*
Espanha	36.	27.	35.	2.	*2.637*	53.	20.	19.	8.	*2.637*
Portugal	35.	29.	35.	1.	*1.185*	67.	15.	17.	2.	*1.185*
Conjunto	37.	31.	29.	3.	*13.076*	55.	19.	21.	5.	*13.076*
2008										
Áustria	24.	32.	41.	3.	*1.510*	45.	22.	27.	6.	*1.510*
Bélgica	23.	39.	37.	1.	*1.507*	16.	21.	62.	0.	*1.507*
França	15.	35.	50.	1.	*1.501*	17.	23.	59.	1.	*1.501*
Irlanda	35.	26.	33.	6.	*982*	52.	23.	17.	8.	*982*
Itália	40.	29.	25.	5.	*1.519*	43.	20.	27.	10.	*1.519*
Polónia	49.	24.	24.	3.	*1.479*	64.	16.	15.	4.	*1.479*
Espanha	16.	22.	60.	1.	*1.497*	25.	19.	46.	9.	*1.497*
Portugal	19.	33.	43.	5.	*1.553*	39.	26.	25.	9.	*1.553*
Conjunto	27.	30.	39.	3.	*11.548*	37.	21.	36.	6.	*11.548*

	Suicídio					Consumir drogas leves				
	Injustificável	**De certo modo justificável**	**Justificável**	**NS/NR**	**N**	**Injustificável**	**De certo modo justificável**	**Justificável**	**NS/NR**	**N**
1990										
Áustria	71.	17.	9.	3.	*1.460*	95.	3.	1.	1.	*1.460*
Bélgica	67.	17.	9.	7.	*2.792*	93.	3.	2.	1.	*2.792*
França	51.	30.	15.	4.	*1.002*	90.	6.	3.	1.	*1.002*
Irlanda	82.	12.	4.	3.	*1.000*	95.	3.	1.	0.	*1.000*
Itália	82.	9.	6.	4.	*2.018*	93.	3.	3.	1.	*2.018*
Polónia	82.	9.	6.	3.	*982*	96.	2.	1.	1.	*982*
Espanha	81.	10.	5.	4.	*2.637*	92.	5.	2.	1.	*2.637*
Portugal	85.	9.	3.	2.	*1.185*	91.	4.	4.	1.	*1.185*
Conjunto	75.	14.	7.	4.	*13.076*	93.	4.	2.	1.	*13.076*
2008										
Áustria	65.	18.	11.	6.	*1.510*	84.	9.	6.	1.	*1.510*
Bélgica	65.	22.	12.	1.	*1.507*	87.	9.	4.	0.	*1.507*
França	46.	30.	22.	2.	*1.501*	87.	8.	5.	0.	*1.501*
Irlanda	73.	13.	4.	10.	*982*	81.	13.	6.	1.	*982*
Itália	76.	10.	6.	7.	*1.519*	82.	10.	4.	3.	*1.519*
Polónia	77.	12.	7.	3.	*1.479*	86.	9.	4.	1.	*1.479*
Espanha	70.	12.	10.	9.	*1.497*	75.	14.	9.	3.	*1.497*
Portugal	75.	15.	4.	6.	*1.553*	82.	11.	4.	3.	*1.553*
Conjunto	68.	17.	10.	5.	*11.548*	83.	10.	5.	2.	*11.548*

	Adultério									
	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N	Injustificável	De certo modo justificável	Justificável	NS/NR	N
	1990					2008				
Áustria	81.	13.	4.	2.	*1.460*	70.	19.	8.	3.	*1.510*
Bélgica	70.	18.	7.	6.	*2.792*	79.	15.	5.	1.	*1.507*
França	53.	30.	13.	3.	*1.002*	66.	25.	8.	1.	*1.501*
Irlanda	87.	10.	2.	1.	*1.000*	83.	10.	4.	3.	*982*
Itália	70.	17.	11.	3.	*2.018*	79.	13.	4.	4.	*1.519*
Polónia	87.	7.	5.	2	*982*	82.	12.	4.	2.	*1.479*
Espanha	79.	13.	6.	2.	*2.637*	78.	13.	5.	5.	*1.497*
Portugal	81.	11.	7.	1.	*1.185*	81.	14.	4.	1.	*1.553*
Conjunto	75.	15.	7.	3.	*13.076*	77.	15.	5.	2.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.
Nota: As categorias "Injustificável" agrega as posições de 1 = "Nunca injustificável" a 4; "De certo modo justificável" agrega de 5 a 6 e "Justificável" agrega de 5 a 10 = "Sempre justificável".

Tabela 1.20. Resumo da dimensão valorativa

	Áustria			Bélgica			França			Irlanda		
	F1	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**
Importância da família na vida			0,80			0,81			0,67			0,45
Justificável: homossexualidade	0,76			0,71			0,73			0,78		
Justificável: aborto	0,78			0,76			0,85			0,75		
Justificável: divórcio	0,81			0,68			0,84			0,81		
Justificável: eutanásia	0,71			0,70			0,68			0,79		
Justificável: suicídio	0,64			0,62			0,53					0,50
Justificável: consumir drogas leves			0,57			0,46			0,67			0,53
Justificável: adultério	0,45					0,47			0,63			0,83
Vizinhos: pessoas de diferente raça		0,80			0,78			0,68			0,72	
Vizinhos: muçulmanos		0,76			0,73			0,80			0,71	
Vizinhos: imigrantes/trabalhadores estrangeiros		0,85			0,75			0,74			0,80	
Vizinhos: pessoas com família numerosa		0,61			0,44			0,41			0,64	
Variância explicada (%)	*26,2*	*19,9*	*11,5*	*22,8*	*16,3*	*10*	*23,8*	*15,9*	*12,1*	*23,8*	*17,9*	*12,4*

	KMO = 0,81; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações			KMO = 0,79; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações			KMO = 0,79; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações			KMO = 0,78; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações		
	Itália			**Polónia**			**Espanha**			**Portugal**		
	F1	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**	**F1**	**F2**	**F3**
Importância da família na vida			0,92			0,90			0,56			0,57
Justificável: homossexualidade	0,74			0,74			0,82			0,69		
Justificável: aborto	0,85			0,82			0,82			0,76		
Justificável: divórcio	0,82			0,79			0,83			0,79		
Justificável: eutanásia	0,75			0,78			0,74			0,65		
Justificável: suicídio	0,67			0,76					0,61			0,55
Justificável: consumir drogas brandas	0,62			0,63					0,71			0,74
Justificável: adultério	0,58			0,63					0,68			0,70
Vizinhos: pessoas de diferente raça		0,82			0,74			0,78			0,78	
Vizinhos: muçulmanos		0,76			0,78			0,71			0,74	
Vizinhos: imigrantes/trabalhadores estrangeiros		0,83			0,80			0,77			0,80	
Vizinhos: pessoas com família numerosa		0,62			0,49			0,43			0,66	
Variância explicada (%)	*30,8*	*19,6*	*8,9*	*31,8*	*17,1*	*9,1*	*24,5*	*15,9*	*14,6*	*19,3*	*19*	*14,5*
	KMO = 0,85; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações			KMO = 0,83; $p < 0.001$; Convergiu em 4 iterações			KMO = 0,81; $p < 0.001$; Convergiu em 5 iterações			KMO = 0,74; $p < 0.001$; Convergiu em 5 iterações		

Tabela 1.21. Grau de crencialidade

	1990				2008			
	Acreditar em Deus				Acreditar em Deus			
	Sim	Não	NS/NR	N	Sim	Não	NS/NR	N
Áustria	77.	13.	11.	*1.460*	72	18.	9.	*1.510*
Bélgica	63.	28.	9.	*2.792*	60.	38.	2.	*1.507*
França	57.	35.	8.	*1.002*	50.	45.	5.	*1.501*
Irlanda	96.	2.	2.	*1.000*	85.	10.	5.	*982*
Itália	83.	9.	8.	*2.018*	84.	9.	7.	*1.519*
Polónia	95.	2.	3.	*982*	95.	4.	2.	*1.479*
Espanha	81.	13.	6.	*2.637*	72.	23.	5.	*1.497*
Portugal	80.	13.	6.	*1.185*	81.	13.	5.	*1.553*
Conjunto	77.	16.	7.	*13.076*	75.	20.	5.	*11.548*
	Acreditar na vida depois da morte				Acreditar na vida depois da morte			
	Sim	Não	NS/NR	N	Sim	Não	NS/NR	N
Áustria	44.	35.	20.	*1.460*	52.	34.	15.	*1.510*
Bélgica	37.	47.	16.	*2.792*	40.	54.	6.	*1.507*
França	38.	48.	14.	*1.002*	39.	54.	7.	*1.501*
Irlanda	78.	16.	7.	*1.000*	60.	24.	17.	*982*
Itália	54.	25.	20.	*2.018*	57.	22.	21.	*1.519*
Polónia	62.	23.	15.	*982*	66.	24.	10.	*1.479*
Espanha	42.	39.	19.	*2.637*	41.	44.	15.	*1.497*
Portugal	31.	49.	20.	*1.185*	41.	44.	14.	*1.553*
Conjunto	46.	37.	17.	*13.076*	49.	38.	13.	*11.548*

	Acreditar no inferno				Acreditar no inferno			
	Sim	**Não**	**NS/ NR**	**N**	**Sim**	**Não**	**NS/ NR**	**N**
Áustria	18.	67.	16.	*1.460*	24.	64.	12.	*1.510*
Bélgica	15.	76.	9.	*2.792*	17.	80.	3.	*1.507*
França	16.	77.	7.	*1.002*	17.	81.	3.	*1.501*
Irlanda	50.	45.	5.	*1.000*	42.	42.	16.	*982*
Itália	36.	49.	16.	*2.018*	41.	37.	21.	*1.519*
Polónia	35.	51.	13.	*982*	61.	27.	12.	*1.479*
Espanha	27.	60.	13.	*2.637*	27.	63.	10.	*1.497*
Portugal	21.	64.	14.	*1.185*	31.	57.	12.	*1.553*
Conjunto	26.	62.	12.	*13.076*	32.	57.	11.	*11.548*
	Acreditar no céu				**Acreditar no céu**			
	Sim	**Não**	**NS/NR**	**N**	**Sim**	**Não**	**NS/NR**	**N**
Áustria	39.	44.	17.	*1.460*	36.	52.	12.	*1.510*
Bélgica	30.	60.	10.	*2.792*	34.	63.	3.	*1.507*
França	30.	62.	9.	*1.002*	32.	66.	3.	*1.501*
Irlanda	85.	10.	5.	*1.000*	67.	21.	12.	*982*
Itália	45.	39.	16.	*2.018*	50.	30.	20.	*1.519*
Polónia	66.	22.	12.	*982*	71.	19.	10.	*1.479*
Espanha	48.	39.	13.	*2.637*	41.	48.	10.	*1.497*
Portugal	49.	38.	13.	*1.185*	41.	48.	11.	*1.553*
Conjunto	46.	42.	12.	*13.076*	46.	44.	10.	*11.548*

	Acreditar no pecado				Acreditar no pecado			
	Sim	**Não**	**NS/NR**	**N**	**Sim**	**Não**	**NS/NR**	**N**
Áustria	57.	28.	15.	*1.460*	52.	40.	9.	*1.510*
Bélgica	41.	50.	8.	*2.792*	44.	55.	1.	*1.507*
França	40.	53.	6.	*1.002*	39.	59.	2.	*1.501*
Irlanda	84.	13.	3.	*1.000*	68.	22.	10.	*982*
Itália	66.	24.	10.	*2.018*	46.	32.	22.	*1.519*
Polónia	83.	11.	6.	*982*	81.	14.	6.	*1.479*
Espanha	57.	34.	9.	*2.637*	44.	49.	7.	*1.497*
Portugal	63.	29.	7.	*1.185*	57.	35.	8.	*1.553*
Conjunto	58.	33	9.	*13.076*	53.	39.	8.	*11.548*
	Acreditar na reencarnação				**Acreditar na reencarnação**			
	Sim	**Não**	**NS/NR**	**N**	**Sim**	**Não**	**NS/NR**	**N**
Áustria	23.	55.	22.	*1.460*	24.	62.	14.	*1.510*
Bélgica	13.	68.	19.	*2.792*	16.	80.	3.	*1.507*
França	24.	62.	14.	*1.002*	22.	74.	4.	*1.501*
Irlanda	19.	72.	9.	*1.000*	25.	58.	18.	*982*
Itália	22.	60.	18.	*2.018*	16.	68.	16.	*1.519*
Polónia	32.	43.	25.	*982*	15.	70.	15.	*1.479*
Espanha	20.	58.	22.	*2.637*	20.	66.	14.	*1.497*
Portugal	23.	56.	21.	*1.185*	27.	60.	13.	*1.553*
Conjunto	21.	60.	19.	*13.076*	20.	68.	12.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.22. Conceito de sobrenatural

	Há um Deus pessoal	Há um Espírito ou força vital	Não sei o que pensar	Não existe nenhum tipo de Deus	NS/NR	N
1990						
Áustria	28.	48.	13.	8.	3.	*1.460*
Bélgica	29.	20.	29.	14.	8.	*2.792*
França	20.	32.	24.	16.	7.	*1.002*
Irlanda	67.	24.	7.	1.	1.	*1.000*
Itália	66.	22.	6.	5.	2.	*2.018*
Polónia	78.	5.	13.	2.	2.	*982*
Espanha	50.	27.	13.	7.	3.	*2.637*
Portugal	60.	18.	12.	7.	2.	*1.185*
Conjunto	48.	25.	16.	8.	4.	*13.076*
2008						
Áustria	26.	48.	13.	11.	2.	*1.510*
Bélgica	22.	37.	20.	20.	1.	*1.507*
França	18.	33.	24.	24.	1.	*1.501*
Irlanda	53.	24.	11.	4.	7.	*982*
Itália	59.	23.	9.	5.	4.	*1.519*
Polónia	79.	10.	6.	3.	2.	*1.479*
Espanha	43.	26.	16.	13.	2.	*1.497*
Portugal	59.	22.	10.	7.	3.	*1.553*
Conjunto	44.	28.	14.	11.	3.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.23. Associações entre as crenças, 2008

Conjunto dos 8 países						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.46	1.00				
Inferno	0.38	0.54	1.00			
Céu	0.50	0.61	0.74	1.00		
Pecado	0.50	0.50	0.58	0.64	1.00	
Reencarnação	0.14	0.37	0.16	0.19	0.16	1.00
Nota: Em todos os casos $p < 0.000$						
Áustria						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.51	1.00				
Inferno	0.30	0.45	1.00			
Céu	0.40	0.53	0.76	1.00		
Pecado	0.47	0.55	0.50	0.57	1.00	
Reencarnação	0.18	0.43	0.13	0.15	0.21	1.00
Bélgica						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.39	1.00				
Inferno	0.31	0.44	1.00			
Céu	0.48	0.57	0.60	1.00		
Pecado	0.44	0.38	0.44	0.53	1.00	
Reencarnação	0.08	0.38	0.17	0.19	0.13	1.00

França						
	Deus	Vida depois	Inferno	Céu	Pecado	Reencarnação
Deus	1.00					
Vida depois	0.50	1.00				
Inferno	0.35	0.44	1.00			
Céu	0.51	0.58	0.60	1.00		
Pecado	0.51	0.47	0.49	0.57	1.00	
Reencarnação	0.20	0.51	0.20	0.27	0.21	1.00

Irlanda						
	Deus	Vida depois	Inferno	Céu	Pecado	Reencarnação
Deus	1.00					
Vida depois	0.45	1.00				
Inferno	0.33	0.57	1.00			
Céu	0.59	0.66	0.59	1.00		
Pecado	0.41	0.50	0.53	0.57	1.00	
Reencarnação	0.11	0.32	0.21	0.20	0.10	1.00

Itália						
	Deus	Vida depois	Inferno	Céu	Pecado	Reencarnação
Deus	1.00					
Vida depois	0.45	1.00				
Inferno	0.36	0.55	1.00			
Céu	0.46	0.62	0.82	1.00		
Pecado	0.41	0.54	0.69	0.71	1.00	
Reencarnação	0.09	0.20	0.07	0.10	0.05	1.00

Polónia						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.29	1.00				
Inferno	0.31	0.58	1.00			
Céu	0.41	0.60	0.79	1.00		
Pecado	0.46	0.46	0.57	0.64	1.00	
Reencarnação	0.02	0.19	0.05	0.05	0.05	1.00
Espanha						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.44	1.00				
Inferno	0.36	0.58	1.00			
Céu	0.52	0.62	0.72	1.00		
Pecado	0.49	0.52	0.64	0.65	1.00	
Reencarnação	0.16	0.41	0.21	0.22	0.19	1.00
Portugal						
	Deus	**Vida depois**	**Inferno**	**Céu**	**Pecado**	**Reencarnação**
Deus	1.00					
Vida depois	0.35	1.00				
Inferno	0.25	0.54	1.00			
Céu	0.35	0.54	0.74	1.00		
Pecado	0.46	0.39	0.54	0.63	1.00	
Reencarnação	0.22	0.52	0.34	0.37	0.27	1.00

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População dos 8 países.

Tabela 1.24. Grau de confiança nas instituições

1990										
		AUST	**BELG**	**FRC**	**IRL**	**ITAL**	**POL**	**ES**	**PORT**	**CONJ**
N		*1.460*	*2.792*	*1.002*	*1.000*	*2.018*	*982*	*2.637*	*1.185*	*13.076*
Igreja	Muito + Bastante	49.	49.	48.	72.	63.	83.	52.	56.	57.
	Pouca + nada	51.	50.	49.	28.	37.	16.	47.	43.	43.
	NS/NR	0.	0.	4.	0.	0.	1.	0.	0.	1.
Forças Armadas	Muito + Bastante	28.	33.	54.	61.	48.	63.	42.	47.	44.
	Pouca + nada	71.	66.	42.	39.	52.	33.	57.	52.	55.
	NS/NR	1.	1.	3.	0.	0.	4.	2.	1.	1.
Sistema Educativo	Muito + Bastante	64.	72.	64.	72.	48.	78.	61.	50.	63.
	Pouca + nada	35.	27.	33.	27.	52.	19.	38.	48.	36.
	NS/NR	1.	0.	3.	1.	0.	3.	2.	2.	1.

Parlamento			Polícia			Sindicatos			Imprensa		
NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante
2.	58.	40.	1.	32.	67.	3.	64.	34.	1.	82.	17.
1.	57.	42.	1.	49.	51.	1.	62.	37.	1.	55.	44.
10.	47.	43.	2.	33.	65.	6.	64.	30.	3.	60.	37.
1.	49.	50.	0.	14.	85.	1.	57.	42.	0.	64.	36.
0.	68.	32.	0.	33.	67.	0.	66.	34.	0.	61.	39.
8.	31.	61.	7.	61.	32.	13.	67.	21.	5.	48.	47.
2.	56.	42.	1.	42.	57.	3.	58.	39.	1.	48.	51.
2.	65.	33.	1.	55.	44.	2.	69.	28.	2.	63.	35.
3.	56.	41.	1.	41.	58.	3.	63.	34.	1.	59.	40.

União Europeia			Sistema Judicial			Segurança Social			Serviço Civil		
NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante
0.	0.	0.	1.	41.	58.	1.	33.	66.	2.	58.	40.
2.	33.	65.	1.	55.	44.	2.	32.	66.	1.	57.	42.
10.	24.	65.	3.	41.	56.	4.	29.	67.	5.	48.	46.
2.	29.	69.	1.	53.	47.	1.	41.	59.	1.	40.	59.
1.	26.	74.	0.	68.	32.	0.	62.	38.	0.	73.	27.
27.	30.	43.	7.	44.	49.	8.	54.	37.	8.	59.	34.
5.	44.	52.	2.	53.	45.	1.	60.	39.	2.	62.	36.
5.	41.	54.	1.	58.	40.	3.	51.	46.	3.	66.	31.
5.	34.	61.	2.	53.	45.	2.	46.	52.	2.	60.	38.

2008										
		AUST	**BELG**	**FRC**	**IRL**	**ITAL**	**POL**	**ES**	**PORT**	**CONJ**
N		*1.510*	*1.507*	*1.501*	*982*	*1.519*	*1.479*	*1.497*	*1.553*	*11.548*
Igreja	Muito + Bastante	35.	36.	40.	52.	66.	64.	31.	65.	49.
	Pouca + nada	62.	63.	58.	45.	32.	34.	68.	32.	49.
	NS/ NR	3.	1.	2.	3.	2.	2.	2.	2.	2.
Forças Armadas	Muito + Bastante	41.	50.	72.	66.	73.	61.	54.	72.	61.
	Pouca + nada	55.	49.	27.	26.	24.	36.	41.	24.	35.
	NS/ NR	4.	1.	1.	8.	3.	4.	5.	5.	4.
Sistema Educativo	Muito + Bastante	64.	85.	76.	73.	52.	70.	67.	69.	69.
	Pouca + nada	33.	15.	24.	23.	43.	28.	28.	29.	28.
	NS/ NR	3.	0.	1.	4.	4.	2.	5.	2.	3.
Imprensa	Muito + Bastante	35.	41.	38.	40.	27.	35.	35.	57.	39.
	Pouca + nada	63.	59.	62.	57.	69.	61.	60.	41.	59.
	NS/ NR	3.	0.	0.	4.	4.	4.	5.	2.	3.

Serviço Civil			Parlamento			Polícia			Sindicatos		
NS/ NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/ NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/ NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/ NR	Pouca + nada	Muito + Bastante
5.	56.	39.	4.	67.	29.	2.	31.	68.	8.	66.	27.
0.	44.	56.	1.	57.	42.	0.	29.	71.	2.	51.	47.
0.	38.	62.	2.	48.	50.	0.	25.	75.	2.	57.	42.
5.	36.	59.	6.	48.	46.	3.	29.	69.	11.	41.	49.
4.	60.	36.	5.	62.	33.	3.	22.	75.	5.	66.	29.
5.	66.	30.	4.	77.	19.	2.	42.	56.	11.	61.	28.
6.	53.	41.	9.	47.	44.	3.	32.	66.	11.	56.	34.
3.	51.	46.	5.	57.	39.	1.	23.	76.	8.	51.	41.
4.	51.	45.	4.	58.	37.	2.	29.	70.	7.	57.	36.

União Europeia			Sistema Judicial			Segurança Social		
NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante	NS/NR	Pouca + nada	Muito + Bastante
4.	67.	29.	3.	34.	63.	4.	42.	55.
2.	39.	59.	0.	50.	50.	0.	18.	82.
2.	46.	51.	0.	44.	55.	0.	25.	75.
12.	37.	51.	4.	48.	48.	8.	39.	53.
9.	32.	58.	4.	61.	35.	5.	47.	49.
9.	41.	51.	4.	54.	42.	6.	69.	25.
13.	39.	48.	3.	56.	41.	2.	24.	73.
6.	29.	65.	3.	51.	46.	2.	45.	53.
7.	42.	52.	3.	50.	48.	3.	39.	58.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.25. Pertença a organizações, 1990

	AUS	BEL	FRA	IRL	IT	POL	ES	PT	CONJ
Serviços de bem-estar social para idosos	5.	12.	7.	7.	4.	3.	3.	5.	6.
Igreja ou organizações religiosas	16.	12.	6.	14.	8.	7.	6.	11.	10.
Atividades educativas, artísticas, musicais, culturais	8.	17.	9.	10.	4.	2.	4.	8.	8.
Sindicatos	20.	16.	5.	9.	6.	22.	3.	5.	10.
Grupos ou partidos políticos	12.	6.	3.	4.	5.	2.	1.	5.	5.
Política local na sua comunidade	2.	5.	3.	3.	2.	2.	1.	2.	3.
Direitos humanos/ desenvolvimento do Terceiro Mundo	1.	6.	3.	2.	1.	0.	1.	1.	2.
Conservação do meio ambiente, ecologia e direitos dos animais	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Associações profissionais	6.	7.	5.	5.	4.	4.	3.	4.	5.
Trabalho com jovens	3.	8.	3.	6.	3.	2.	1.	3.	4.
Desportos ou atividades recreativas	19.	20.	16.	24.	10.	4.	5.	14.	13.

Grupos de Mulheres	4.	9.	1.	5.	0.	5.	1.	0.	3.
Movimentos pela paz	1.	2.	0.	1.	1.	0.	1.	1.	1.
Organizações voluntárias relacionadas com a saúde	4.	4.	3.	3.	3.	1.	2.	3.	3.
Outros grupos sociais	6.	5.	5.	2.	2.	3.	4.	2.	4.
Não pertence a nenhuma	45.	42.	62.	51.	68.	59.	78.	64.	59.
N	*1.460*	*2.792*	*1.002*	*1.000*	*2.018*	*982*	*2.637*	*1.185*	*13.076*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População dos 8 países.

Tabela 1.26. Pertença a organizações, 2008

	AUS	BEL	FRA	IRL	IT	POL	ES	PT	CONJ
Serviços de bem-estar social para idosos	7.	9.	7.	9.	4.	1.	2.	6.	5.
Igreja ou organizações religiosas	13.	6.	4.	29.	10.	4.	4.	4.	8.
Atividades educativas, artísticas, musicais, culturais	9.	16.	10.	15.	8.	1.	5.	4.	8.
Sindicatos	8.	15.	5.	12.	6.	4.	5.	4.	7.
Grupos ou partidos políticos	7.	4.	3.	6.	4.	1.	2.	3.	4.
Política local na sua comunidade	2.	4.	4.	7.	3.	1.	1.	3.	3.
Direitos humanos/desenvolvimento do Terceiro Mundo	3.	5.	3.	4.	3.	0.	1.	2.	3.
Conservação do meio ambiente, ecologia e direitos dos animais	8.	9.	4.	4.	3.	1.	1.	2.	4.
Associações profissionais	4.	7.	3.	12.	5.	2.	2.	2.	4.
Trabalho com jovens	3.	7.	1.	9.	6.	2.	1.	3.	4.
Desportos ou atividades recreativas	13.	33.	20.	29.	9.	2.	5.	5.	13.

Grupos de Mulheres	4.	5.	1.	7.	0.	1.	1.	2.	2.
Movimentos pela paz	2.	1.	0.	1.	2.	0.	1.	2.	1.
Organizações voluntárias relacionadas com a saúde	4.	4.	3.	6.	4.	0.	2.	2.	3.
Outros grupos sociais	6.	6.	6.	7.	5.	3.	2.	4.	5.
Não pertence a nenhuma	58.	33.	55.	58.	62.	78.	75.	80.	62.
N	*1.510*	*1.505*	*1.498*	*546*	*1.519*	*1.103*	*1.490*	*1.553*	*10.723*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População dos 8 países.

Tabela 1.27. Organizações em que desenvolve algum trabalho de voluntariado, 1990

	AUS	BEL	FRA	IRL	IT	POL	ES	PT	CONJ
Serviços de bem-estar social para idosos	2.	6.	5.	7.	3.	5.	2.	3.	4.
Igreja ou organizações religiosas	6.	7.	5.	7.	6.	9.	4.	6.	6.
Atividades educativas, artísticas, musicais, culturais	5.	7.	5.	4.	3.	2.	2.	4.	4.
Sindicatos	2.	2.	2.	1.	3.	6.	1.	1.	2.
Grupos ou partidos políticos	3.	2.	2.	2.	3.	1.	1.	3.	2.
Política local na sua comunidade	2.	3.	3.	3.	1.	2.	1.	1.	2.
Direitos humanos/desenvolvimento do Terceiro Mundo	1.	3.	1.	1.	1.	1.	1.	1.	1.
Conservação do meio ambiente, ecologia e direitos dos animais	1.	2.	1.	0.	1.	2.	1.	1.	1.
Associações profissionais	1.	2.	3.	1.	1.	2.	1.	1.	1.
Trabalho com jovens	2.	5.	2.	5.	3.	2.	1.	2.	3.
Desportos ou atividades recreativas	8.	6.	6.	7.	6.	3.	2.	6.	5.

Grupos de Mulheres	2.	3.	1.	2.	0.	3.	0.	0.	1.
Movimentos pela paz	0.	1.	0.	0.	1.	0.	1.	0.	1.
Organizações voluntárias relacionadas com a saúde	2.	2.	2.	2.	2.	2.	1.	2.	2.
Outros grupos sociais	4.	3.	4.	2.	2.	3.	1.	1.	2.
Não trabalha voluntaria-mente em nenhuma	74.	72.	77.	74.	78.	72.	88.	81.	78.
N	*1.460*	*2.792*	*1.002*	*1.000*	*2.018*	*982*	*2.637*	*1.185*	*13.076*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População dos 8 países.

Tabela 1.28. Organizações em que desenvolve algum trabalho de voluntariado, 2008

	AUS	BEL	FRA	IRL	IT	POL	ES	PT	CONJ
Serviços de bem-estar social para idosos	5.	6.	5.	6.	65.	1.	1.	3.	4.
Igreja ou organizações religiosas	8.	4.	3.	15.	71.	3.	3.	4.	6.
Atividades educativas, artísticas, musicais, culturais	6.	7.	5.	10.	59.	0.	2.	3.	5.
Sindicatos	2.	2.	2.	3.	27.	1.	1.	3.	2.
Grupos ou partidos políticos	3.	2.	1.	7.	46.	0.	1.	2.	2.
Política local na sua comunidade	1.	2.	2.	9.	68.	0.	0.	3.	2.
Direitos humanos/ desenvolvimento do Terceiro Mundo	1.	1.	1.	2.	61.	0.	1.	2.	1.
Conservação do meio ambiente, ecologia e direitos dos animais	3.	2.	1.	5.	54.	0.	1.	2.	2.
Associações profissionais	1.	2.	1.	5.	24.	1.	0.	2.	2.
Trabalho com jovens	2.	5.	1.	9.	73.	1.	1.	3.	3.
Desportos ou atividades recreativas	7.	11.	8.	24.	49.	1.	2.	4.	7.

Grupos de Mulheres	3.	1.	0.	5.	39.	0.	1.	2.	1.
Movimentos pela paz	0.	0.	0.	2.	41.	0.	0.	2.	1.
Organiz. voluntárias relacionadas com a saúde	2.	3.	1.	8.	55.	0.	1.	2.	2.
Outros grupos sociais	4.	4.	5.	5.	64.	2.	1.	4.	4.
Não trabalha voluntaria-mente em nenhuma	72.	66.	74.	68.	40.	87.	87.	86.	75.
N	*1.510*	*1.501*	*1.498*	*574*	*570*	*1.016*	*1.491*	*1.553*	*9.713*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: População dos 8 países.
Nota: Os valores estranhos de Itália na Tabela 1.28. – 2008 é devido ao facto de haver um número muito elevado de não respostas. Se as não respostas fossem consideradas como 'Não mencionado' os valores assumiriam para cada trabalho de voluntariado, respetivamente, 3 – 7 – 5 – 1 – 2 – 2 – 2 – 2 – 1 – 4 – 5 – 0 – 1 – 2 – 3 – 15.

Tabela 1.29. Importância de fazer uma celebração religiosa no nascimento

	Sim	Não	NS/NR	N
1990				
Áustria	81.	12.	7.	*1.460*
Bélgica	70.	25.	5.	*2.792*
França	63.	33.	3.	*1.002*
Irlanda	93.	6.	1.	*1.000*
Itália	83.	14.	3.	*2.018*
Polónia	94.	4.	2.	*982*
Espanha	75.	21.	4.	*2.637*
Portugal	73.	24.	3.	*1.185*
Conjunto	78.	19.	4.	*13.076*
2008				
Áustria	78.	19.	2.	*1.510*
Bélgica	66.	34.	1.	*1.507*
França	51.	48.	1.	*1.501*
Irlanda	88.	8.	4.	*982*
Itália	84.	14.	3.	*1.519*
Polónia	93.	5.	2.	*1.479*
Espanha	65.	33.	2.	*1.497*
Portugal	82.	17.	1.	*1.553*
Conjunto	75.	23.	2.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.30. Importância de fazer uma celebração religiosa no matrimónio

	Sim	Não	NS/NR	N
1990				
Áustria	79.	14.	7.	*1.460*
Bélgica	72.	23.	5.	*2.792*
França	66.	31.	3.	*1.002*
Irlanda	94.	6.	1.	*1.000*
Itália	80.	17.	3.	*2.018*
Polónia	95.	4.	2.	*982*
Espanha	74.	21.	4.	*2.637*
Portugal	77.	21.	3.	*1.185*
Conjunto	78.	18.	4.	*13.076*
2008				
Áustria	77.	20.	3.	*1.510*
Bélgica	63.	37.	0.	*1.507*
França	59.	40.	1.	*1.501*
Irlanda	87.	10.	3.	*982*
Itália	80.	18.	2.	*1.519*
Polónia	92.	6.	2.	*1.479*
Espanha	58.	39.	3.	*1.497*
Portugal	77.	21.	2.	*1.553*
Conjunto	74.	24.	2.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.31. Importância em fazer uma celebração religiosa no momento da morte

	Sim	Não	NS/NR	N
1990				
Áustria	81.	12.	7.	*1.460*
Bélgica	74.	20.	5.	*2.792*
França	70.	26.	3.	*1.002*
Irlanda	96.	3.	1.	*1.000*
Itália	84.	13.	3.	*2.018*
Polónia	92.	5.	3.	*982*
Espanha	75.	20.	5.	*2.637*
Portugal	76.	21.	3.	*1.185*
Conjunto	80.	16.	4.	*13.076*
2008				
Áustria	82.	15.	3.	*1.510*
Bélgica	72.	27.	1.	*1.507*
França	70.	29.	1.	*1.501*
Irlanda	92.	4.	4.	*982*
Itália	87.	11.	2.	*1.519*
Polónia	94.	4.	2.	*1.479*
Espanha	68.	28.	4.	*1.497*
Portugal	84.	14.	2.	*1.553*
Conjunto	81.	17.	2.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.32. Resposta da Igreja aos problemas morais e aos problemas da vida familiar

	Problemas morais			Problemas da vida familiar			N
	Sim	Não	NS/NR	Sim	Não	NS/NR	
1990							
Áustria	38.	44.	18.	27.	55.	17.	*1.460*
Bélgica	30.	41.	29.	27.	47.	26.	*2.792*
França	34.	55.	10.	26.	66.	9.	*1.002*
Irlanda	41.	56.	3.	35.	62.	3.	*1.000*
Itália	47.	40.	13.	41.	46.	13.	*2.018*
Polónia	67.	17.	16.	71.	17.	13.	*982*
Espanha	39.	43.	18.	38.	45.	17.	*2.637*
Portugal	47.	35.	18.	47.	36.	17.	*1.185*
Conjunto	41.	42.	18.	37.	47.	16.	*13.076*
2008							
	Sim	Não	NS/NR	Sim	Não	NS/NR	N
Áustria	40.	53.	7.	31.	63.	7.	*1.510*
Bélgica	29.	67.	4.	26.	70.	4.	*1.507*
França	30.	65.	5.	26.	70.	4.	*1.501*
Irlanda	31.	51.	18.	26.	58.	16.	*982*
Itália	47.	35.	17.	40.	44.	16.	*1.519*
Polónia	55.	36.	9.	50.	41.	9.	*1.479*
Espanha	29.	61.	10.	27.	65.	8.	*1.497*
Portugal	50.	41.	9.	36.	54.	10.	*1.553*
Conjunto	39.	51.	10.	33.	58.	9.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.33. Resposta da Igreja às necessidades espirituais e aos problemas sociais do país

	Necessidades espirituais			Problemas sociais do país			N
	Sim	Não	NS/NR	Sim	Não	NS/NR	
1990							
Áustria	58.	27.	15.	29.	50.	21.	*1.460*
Bélgica	42.	31.	27.	20.	52.	28.	*2.792*
França	53.	37.	10.	21.	69.	10.	*1.002*
Irlanda	69.	29.	3.	32.	64.	4.	*1.000*
Itália	63.	25.	12.	36.	47.	17.	*2.018*
Polónia	80.	10.	10.	38.	36.	26.	*982*
Espanha	50.	32.	18.	28.	50.	21.	*2.637*
Portugal	49.	30.	21.	33.	43.	24.	*1.185*
Conjunto	55.	28.	17.	29.	51.	21.	*13.076*
2008							
	Sim	Não	NS/NR	Sim	Não	NS/NR	N
Áustria	51.	42.	7.	30.	64.	7.	*1.510*
Bélgica	44.	52.	4.	23.	73.	4.	*1.507*
França	54.	42.	4.	21.	75.	3.	*1.501*
Irlanda	53.	33.	15.	22.	58.	19.	*982*
Itália	66.	19.	16.	33.	47.	20.	*1.519*
Polónia	73.	21.	6.	32.	57.	12.	*1.479*
Espanha	40.	49.	11.	23.	69.	8.	*1.497*
Portugal	57.	33.	10.	29.	62.	9.	*1.553*
Conjunto	55.	36.	9.	27.	63.	10.	*11.548*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 1.34. Novas formas de religiosidade

	Praticante	Pouco Praticante	Praticante social	Religioso desinstitucional	Indiferente	Religioso aclesial	Ateu	Outras religiões	N
1990									
Áustria	27.	41.	7.	3.	4.	8.	2.	9.	*1.137*
Bélgica	30.	30.	3.	15.	4.	6.	9.	3.	*2.008*
França	12.	32.	9.	11.	11.	7.	13.	5.	*729*
Irlanda	77.	9.	7.	1.	1.	1.	1.	4.	*795*
Itália	43.	37.	3.	4.	2.	7.	3.	2.	*1.774*
Polónia	67.	26.	1.	1.	0.	1.	1.	3.	*906*
Espanha	37.	28.	12.	7.	11.	1.	4.	1.	*2.263*
Portugal	37.	32.	8.	4.	2.	7.	6.	2.	*965*
Conjunto	39.	30.	6.	7.	5.	5.	5.	3.	*10.576*
2008									
Áustria	17.	37.	11.	5.	9.	4.	4.	12.	*1.275*
Bélgica	10.	33.	4.	14.	4.	14.	12.	8.	*1.147*
França	6.	24.	6.	11.	11.	9.	24.	9.	*1.051*
Irlanda	39.	24.	18.	3.	4.	4.	1.	6.	*815*
Itália	36.	44.	2.	4.	1.	8.	5.	1.	*1.341*
Polónia	54.	34.	6.	1.	0.	1.	2.	2.	*1.323*
Espanha	15.	20.	7.	10.	12.	3.	11.	22.	*1.221*
Portugal	21.	45.	7.	8.	3.	6.	6.	6.	*1.359*
Conjunto	25.	33.	7.	7.	5.	6.	8.	8.	*9.533*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS com reagrupamento de categorias a partir das variáveis da "posição religiosa", "assistência aos serviços religiosos" e "sentimento religioso".
Base: População dos 8 países. Os NN não contemplam toda a População, uma vez que aqui apenas se apresentam as dimensões religiosas mais expressivas.
Nota: A dimensão "Praticante" é constituída pelos católicos, praticantes regulares e com sentimento religioso; "Pouco praticantes" por católicos, praticantes nominais e com sentimento religioso; "Prática social" por católicos, praticantes nominais e sem sentimento religioso; "Religioso desinstitucional" por católicos, não praticantes e com sentimento religioso; "Indiferentes" por católicos, não praticantes e sem sentimento religioso; "Religioso aclesial" por sem religião e com sentimento religioso; "Ateu" é constituída por sem religião e ateu; "Outra religião" por aqueles que disseram que tinham outra religião.

Tabela 2.1. Escala de Inglehart: valores da primeira opção

OBJETIVOS	Ordem no país	Mais participação política	Luta contra os preços	Liberdade de expressão	N
1990					
Conjunto dos 8	29.	25.	25.	20.	*12.773*
Áustria	41.	26.	8.	25.	*1.452*
Bélgica	21.	18.	30.	31.	*2.715*
França	27.	21.	24.	28.	*994*
Irlanda	24.	32.	29.	15.	*996*
Itália	28.	29.	24.	19.	*1.995*
Polónia	36.	27.	31.	6.	*955*
Espanha	30.	29.	25.	16.	*2.516*
Portugal	34.	22.	33.	11.	*1.150*
2008					
Conjunto dos 8	22.	26.	40.	12.	*11.388*
Áustria	27.	28.	33.	12.	*1.491*
Bélgica	16.	27.	36.	21.	*1.502*
França	17.	19.	50.	14.	*1.497*
Irlanda	32.	22.	36.	9.	*967*
Itália	25.	29.	28.	17.	*1.464*
Polónia	26.	28.	41.	5.	*1.467*
Espanha	19.	26.	45.	10.	*1.473*
Portugal	21.	23.	52.	3.	*1.527*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população dos 8 países.
Nota: Estes NN não contemplam os NS/NR.

Tabela 2.2. Escala de Inglehart: valores da segunda opção

OBJETIVOS	Ordem no país	Mais participação política	Luta contra os preços	Liberdade de expressão	N
1990					
Conjunto dos 8	20.	23.	28.	29.	*12.379*
Áustria	21.	26.	18.	36.	*1.419*
Bélgica	24.	24.	23.	29.	*2.607*
França	18.	18.	27.	37.	*963*
Irlanda	23.	21.	28.	27.	*988*
Itália	19.	22.	30.	28.	*1.955*
Polónia	24.	24.	34.	18.	*931*
Espanha	16.	22.	33.	29.	*2.409*
Portugal	20.	20.	35.	24.	*1.106*
2008					
Conjunto dos 8	24,	24,	30,	22,	*11.169*
Áustria	23.	24.	31.	21.	*1.487*
Bélgica	22.	22.	24.	32.	*1.497*
França	22.	23.	24.	31.	*1.488*
Irlanda	22.	24.	35.	19.	*942*
Itália	20.	23.	29.	28.	*1.395*
Polónia	29.	25.	34.	12.	*1.449*
Espanha	27.	27.	29.	17.	*1.403*
Portugal	27.	26.	34.	12.	*1.507*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população dos 8 países.
Nota: Estes NN não contemplam os NS/NR.

Tabela 2.3. Materialismo e Pós-materialismo

OBJETIVOS	Materialismo	Misto	Pós-materialismo	N
1990				
Conjunto dos 8	23.	56.	21.	*12.363*
Áustria	13.	61.	26.	*1.419*
Bélgica	22.	54.	24.	*2.604*
França	21.	54.	25.	*963*
Irlanda	23.	57.	19.	*988*
Itália	25.	53.	22.	*1.952*
Polónia	35.	56.	10.	*928*
Espanha	22.	58.	20.	*2.404*
Portugal	34.	54.	12.	*1.105*
2008				
Conjunto dos 8:	29.	58.	13.	*11.151*
Áustria	27.	59.	13.	*1.482*
Bélgica	20.	59.	21.	*1.497*
França	27.	58.	15.	*1.488*
Irlanda	34.	58.	8.	*937*
Itália	21.	59.	20.	*1.393*
Polónia	37.	56.	7.	*1.445*
Espanha	30.	60.	10.	*1.403*
Portugal	39.	57.	4.	*1.504*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.
Nota: Estes NN não contemplam os NS/NR.

Tabela 2.4. Materialismo e Pós-materialismo, segundo as gerações

1990					
OBJETIVOS		Materialismo	Misto	Pós-materialismo	N
Conjunto dos 8	1907-20	39.	52.	9.	*1.013*
	1921-40	30.	58.	12.	*3.659*
	1941-50	24.	57.	20.	*2.086*
	1951-60	19.	54.	27.	*2.312*
	1961-70	14.	55.	30.	*2.683*
	1971-81	13.	55.	31.	*516*
	Total	**23.**	**56.**	**21.**	***12.270***
Áustria	1907-20	28.	59.	14.	*164*
	1921-40	19.	66.	16.	*376*
	1941-50	9.	65.	26.	*250*
	1951-60	7.	57.	35.	*257*
	1961-70	7.	55.	39.	*280*
	1971-81	11.	56.	33.	*80*
	Total	**13.**	**60.**	**26.**	***1.408***
Bélgica	1907-20	41.	47.	12.	*188*
	1921-40	26.	60.	14.	*803*
	1941-50	20.	57.	23.	*475*
	1951-60	18.	45.	37.	*461*
	1961-70	14.	55.	31.	*573*
	1971-81	15.	51.	33.	*80*
	Total	**22.**	**54.**	**24.**	***2.581***
França	1907-20	36.	52.	12.	*50*
	1921-40	25.	57.	18.	*285*
	1941-50	19.	58.	23.	*136*
	1951-60	16.	53.	32.	*215*
	1961-70	18.	52.	30.	*229*
	1971-81	14.	44.	42.	*36*
	Total	**20.**	**54.**	**25.**	***951***

Irlanda	**1907-20**	35.	56.	9.	*93*
	1921-40	32.	53.	16.	*279*
	1941-50	26.	60.	13.	*172*
	1951-60	18.	59.	23.	*197*
	1961-70	13.	58.	28.	*211*
	1971-81	3.	65.	32.	*31*
	Total	**23.**	**57.**	**19.**	***983***
Itália	**1907-20**	37.	54.	10.	*164*
	1921-40	32.	58.	10.	*634*
	1941-50	25.	45.	29.	*346*
	1951-60	19.	52.	29.	*331*
	1961-70	15.	53.	33.	*397*
	1971-81	11.	55.	34.	*78*
	Total	**25.**	**53.**	**22.**	***1.951***
Polónia	**1907-20**	42.	56.	2.	*48*
	1921-40	42.	52.	6.	*315*
	1941-50	32.	59.	8.	*180*
	1951-60	33.	56.	11.	*199*
	1961-70	25.	57.	19.	*155*
	1971-81	25.	64.	11.	*28*
	Total	**35.**	**56.**	**10.**	***925***
Espanha	**1907-20**	41.	52.	7.	*227*
	1921-40	27.	61.	12.	*679*
	1941-50	26.	59.	15.	*366*
	1951-60	18.	59.	24.	*449*
	1961-70	10.	56.	33.	*538*
	1971-81	11.	57.	31.	*112*
	Total	**22.**	**58.**	**20.**	***2.370***

Portugal	**1907-20**	56.	40.	4.	*79*
	1921-40	42.	52.	6.	*289*
	1941-50	39.	52.	9.	*160*
	1951-60	32.	57.	11.	*203*
	1961-70	22.	58.	20.	*300*
	1971-81	19.	54.	27.	*71*
	Total	**34.**	**54.**	**12.**	***1.102***
2008					
OBJETIVOS		**Materialismo**	**Misto**	**Pós-materialismo**	**N**
Conjunto dos 8	**1907-20 a)**	39.	54.	7.	*81*
	1921-40	39.	52.	9.	*1.550*
	1941-50	31.	58.	11.	*1.370*
	1951-60	30.	55.	15.	*1.839*
	1961-70	29.	57.	14.	*2.182*
	1971-81	26.	62.	12.	*2.342*
	Total	**30.**	**57.**	**13.**	***9364***
Áustria	**1907-20**	19.	81.	0.	*8*
	1921-40	36.	59.	5.	*238*
	1941-50	27.	61.	12.	*221*
	1951-60	28.	56.	17.	*225*
	1961-70	28.	55.	17.	*319*
	1971-81	23.	62.	15.	*245*
	Total	**28.**	**58.**	**13.**	***1.256***
Bélgica	**1907-20**	43.	42.	15.	*19*
	1921-40	25.	58.	17.	*267*
	1941-50	17.	61.	22.	*202*
	1951-60	15.	58.	27.	*244*
	1961-70	22.	58.	19.	*292*
	1971-81	15.	61.	25.	*271*
	Total	**19.**	**59.**	**22.**	***1.295***

França	**1907-20**	24.	72.	4.	*24*
	1921-40	38.	50.	12.	*241*
	1941-50	27.	60.	13.	*189*
	1951-60	28.	50.	22.	*260*
	1961-70	24.	58.	18.	*265*
	1971-81	27.	60.	13.	*295*
	Total	**29.**	**56.**	**15.**	***1.274***
Irlanda	**1907-20**	83.	17.	0.	*4*
	1921-40	51.	44.	5.	*98*
	1941-50	41.	55.	5.	*107*
	1951-60	33.	60.	8.	*136*
	1961-70	35.	57.	8.	*169*
	1971-81	34.	58.	9.	*210*
	Total	**37.**	**55.**	**7.**	***724***
Itália	**1907-20**	43.	50.	7.	*20*
	1921-40	30.	61.	9.	*247*
	1941-50	23.	61.	16.	*190*
	1951-60	22.	52.	26.	*248*
	1961-70	19.	59.	22.	*272*
	1971-81	14.	64.	22.	*255*
	Total	**22.**	**59.**	**19.**	***1.230***
Polónia	**1907-20**	0.	0.	0.	*0*
	1921-40	49.	46.	5.	*200*
	1941-50	38.	57.	5.	*189*
	1951-60	40.	55.	5.	*270*
	1961-70	39.	52.	9.	*239*
	1971-81	31.	62.	7.	*285*
	Total	**39.**	**55.**	**6.**	***1.184***

Espanha	**1907-20**	62.	28.	10.	*6*
	1921-40	52.	43.	5.	*238*
	1941-50	36.	58.	7.	*155*
	1951-60	24.	66.	10.	*199*
	1961-70	25.	61.	14.	*245*
	1971-81	25.	65.	10.	*326*
	Total	**32.**	**59.**	**9.**	***1.170***
Portugal	**1907-20 b)**				
	1921-40	45.	53.	1.	*20*
	1941-50	52.	46.	3.	*118*
	1951-60	46.	50.	5.	*256*
	1961-70	39.	56.	5.	*381*
	1971-81	34.	61.	5.	*455*
	Total	**40.**	**55.**	**5.**	***1.231***

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.
Nota: Estes NN não contemplam os NS/NR.
Em 2008, no Conjunto dos países, os valores referentes à geração 1907-20 não contemplam os dados relativos a Portugal. b) Em Portugal, em 2008, não se apresentam valores referentes à geração nascida entre 1907-20, uma vez que não foram inquiridos indivíduos desta geração.

Tabela 2.5. O caso português: Materialismo e Pós-materialismo

Prioridades		Ordem no país	Mais participação política	Luta contra os preços	Liberdade de expressão
1990	1ª Opção	34.	22.	33.	11.
	2ª Opção	20.	20.	35.	24.
2008	1ª Opção	21.	23.	52.	3.
	2ª Opção	27.	26.	34.	12.

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população portuguesa.
Nota: Os NN estão disponíveis na Tabela 2.1. e 2.2.

Tabela 2.6. Média do Pós-materialismo, segundo sexo, estado civil e número de filhos, por país

1990										
PAÍSES		AUS	BELG	FR	IRL	IT	POL	ES	POR	CONJ
Sexo	Homens	2.17	2.08	2.11	1.95	2.05	1.82	2.03	1.80	2.02
	Mulheres	2.10	1.96	1.98	1.96	1.92	1.68	1.92	1.76	1.93
	η	*.06*	*.08*	*.09*	*.01*	*.09*	*.12*	*.09*	*.03*	*.07*
Estado Civil	Solteiro	2.13	2.05	2.07	2.01	2.07	1.83	2.06	1.92	2.04
	Casado	2.14	2.00	2.03	1.93	1.93	1.72	1.92	1.68	1.94
	η	*.01*	*.04*	*.03*	*.06*	*.10*	*.08*	*.11*	*.18*	*.07*
Número de filhos	Nenhum	2.27	2.16	2.21	2.05	2.16	1.88	2.18	1.99	2.14
	1filho	2.10	1.90	2.02	2.00	2.00	1.70	1.96	1.75	1.94
	2 filhos	2.09	1.97	2.02	1.93	1.88	1.73	1.91	1.61	1.91
	3 e mais	2.05	1.98	1.89	1.89	1.79	1.71	1.80	1.65	1.86
	η	*.14*	*.15*	*.18*	*.11*	*.21*	*.10*	*.24*	*.25*	*.17*
2008										
PAÍSES		AUS	BELG	FR	IRL	IT	POL	ES	POR	CONJ
Sexo	Homens	1.92	2.10	1.93	1.76	2.00	1.72	1.84	1.68	1.87
	Mulheres	1.81	1.93	1.82	1.72	1.98	1.68	1.75	1.63	1.80
	η	*.09*	*.13*	*.08*	*.03*	*.01*	*.04*	*.07*	*.04*	*.06*
Estado Civil	Solteiro	1.88	1.99	1.88	1.78	2.03	1.71	1.83	1.66	1.85
	Casado	1.84	2.04	1.86	1.70	1.97	1.69	1.76	1.65	1.82
	η	*.03*	*.04*	*.01*	*.07*	*.05*	*.02*	*.06*	*.01*	*.02*
Número de filhos	Nenhum	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	1filho	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	2 filhos	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	3 e mais	-	-	-	-	-	-	-	-	-
	η	-	-	-	-	-	-	-	-	-

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.

Tabela 2.7. Matriz de correlações *(r de Pearson)* entre os componentes do IPS

		Sexo	Idade	Nível educativo	Tamanho da habitação	Ocupação	Situação laboral	Salários	IPS
Conjunto dos 8	Sexo	1							
	Idade	0.07**	1						
	Nível educativo	0.02* $P < 0.05$	0.26**	1					
	Tamanho da habitação	-0.02* $P < 0.05$	*ns*	0.13**	1				
	Ocupação	*ns*	0.06**	0.54**	0.11**	1			
	Situação laboral	0.17**	0.50**	0.23**	*ns*	0.15**	1		
	Salários	0.09**	0.20**	0.26**	0.05**	0.29**	0.29**	1	
	IPS	0.94**	0.27**	0.25**	0.11**	0.22**	0.38**	0.27**	1

		Sexo	Idade	Nível educativo	Tamanho da habitação	Ocupação	Situação laboral	Salários	IPS	
Áustria	Sexo	**1**	0.06* $p < 0.05$	*ns*	*ns*	*ns*	0.14**	0.07* $p < 0.05$	0.94**	**Bélgica**
	Idade	0.08**	**1**	0.31**	*ns*	0.11**	0.59**	0.37**	0.28**	
	Nível educativo	*ns*	0.14**	**1**	*ns*	0.66**	0.34**	0.40**	0.27**	
	Tamanho habitação	*ns*	0.06* $p < 0.05$	0.17**	**1**	*ns*	-0,08**	-0.06* $p < 0.05$	*ns*	
	Ocupação	0.08**	*ns*	0.52**	*ns*	**1**	0.21**	0.36**	0.28**	
	Situação laboral	0.20**	0.58**	0.08**	*ns*	0.08**	**1**	0.42**	0.38**	
	Salários	0.13**	0.26**	0.14**	*-0,11***	0.26**	0.38**	**1**	0.28**	
	IPS	0.95**	0.28**	0.21**	0.16**	0.25**	0.38**	0.27**	**1**	

		Sexo	Idade	Nível educativo	Tamanho da habitação	Ocupação	Situação laboral	Salários	IPS	
França	Sexo	**1**	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	0.23**	0.16**	0.94**	**Irlanda**
	Idade	0,08**	**1**	0.19**	*ns*	0,08* $p < 0.05$	0.31**	0.33**	0.24**	
	Nível educativo	*ns*	0.26**	**1**	0.08* $p < 0.05$	0.51**	0.29**	0.38**	0.24**	
	Tamanho habitação	*ns*	*ns*	0.18**	**1**	*ns*	*ns*	*ns*	0.08* $p < 0.05$	
	Ocupação	*ns*	*ns*	0.55**	0.16**	**1**	0.22**	0.34**	0.20**	
	Situação laboral	0.14**	0.58**	0.29**	*ns*	0.11**	**1**	0.46**	0.44**	
	Salários	0.10**	0.13**	0.31**	0.09**	0.35**	0.24**	**1**	0.37**	
	IPS	0.93**	0.28**	0.27**	0.16**	0.26**	0.35**	0.28**	**1**	

		Sexo	Idade	Nível educativo	Tamanho da habitação	Ocupação	Situação laboral	Salários	IPS	
Itália	Sexo	**1**	0.06* $p < 0.05$	*ns*	-0,07**	-0.09**	0.15**	0.08* $p < 0.05$	0.94**	**Polónia**
	Idade	0,08**	**1**	0.29**	*ns*	0.09**	0.48**	0,23**	0.27**	
	Nível educativo	0.06* $p < 0.05$	0.39**	**1**	0.12**	0.42**	0.20**	0.21**	0.20**	
	Tamanho habitação	*ns*	*ns*	0.17**	**1**	0.15**	0.12**	0.20**	0.10**	
	Ocupação	*ns*	0.15**	0.55**	0.19**	**1**	0.17**	0.20**	0.12**	
	Situação laboral	0.24**	0.51**	0.30**	*Ns*	0.21**	**1**	0.33**	0.37**	
	Salários	0.11**	0.26**	0.39**	0.08* $p < 0.05$	0.32**	0.27**	**1**	0.26**	
	IPS	0.94**	0.32**	0.30**	0.16**	0.21**	0.45**	0.29**	**1**	

		Sexo	Idade	Nível educativo	Tamanho da habitação	Ocupação	Situação laboral	Salários	IPS	
Portugal	Sexo	**1**	0.06* $p < 0.05$	0.08**	*ns*	0,06* $p < 0.05$	0.15**	0.10**	0.94**	**Espanha**
	Idade	*ns*	**1**	0.42**	0,10**	0.13**	0.47**	0.13**	0.30**	
	Nível educativo	*ns*	0.08**	**1**	0.18**	0.53**	0.30**	0.19**	0.33**	
	Tamanho habitação	*ns*	*ns*	0.10**	**1**	0.20**	0.07**	*ns*	0.13**	
	Ocupação	*ns*	*ns*	0.58**	*ns*	**1**	0.22**	0.15**	0.29**	
	Situação laboral	0.14**	0.31**	0.12**	*ns*	0.15**	**1**	0.15**	0.37**	
	Salários	*ns*	0.13**	0.35**	0.23**	0.27**	0.31**	**1**	0.23**	
	IPS	0.95**	0.13**	0.17**	0.11**	0.21**	0.33**	0.22**	**1**	

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS, 2008.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.
** A correlação é significativa ao nível 0.01 (bilateral). As exceções são devidamente mencionadas no quadro. Os valores não significativos são identificados como *ns*.

Tabela 2.8. Materialismo e Pós-materialismo (N.º)

	Materialismo	Misto	Pós-materialismo	N
1990				
Áustria	184	861	373	*1.419*
Bélgica	572	1.413	619	*2.604*
França	200	522	241	*963*
Irlanda	232	565	191	*988*
Itália	479	1.036	437	*1.952*
Polónia	322	517	89	*928*
Espanha	537	1.396	472	*2.404*
Portugal	375	596	134	*1.105*
Conjunto	2.901	6.906	2.557	*12.363*
2008				
Áustria	404	879	199	*1.482*
Bélgica	292	888	317	*1.497*
França	405	864	220	*1.488*
Irlanda	318	541	78	*937*
Itália	292	822	279	*1.393*
Polónia	535	810	100	*1.445*
Espanha	427	838	139	*1.403*
Portugal	583	854	67	*1.504*
Conjunto	3.255	6.497	1.398	*11.151*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: toda a população dos 8 países.
Nota: Estes NN não contemplam os NS/NR.

Tabela 2.9. Média da Escala de Materialismo/Pós-materialismo, segundo a posição social

	Materialismo	Misto	Pós-materialismo	*Média*
Áustria	2.81	3.07	3.29	*3.03*
Bélgica	2.80	3.13	3.45	*3.13*
França	2.89	3.11	3.54	*3.11*
Irlanda	3.04	3.18	3.34	*3.15*
Itália	2.95	3.06	3.26	*3.08*
Polónia	2.89	3.05	3.11	*3.00*
Espanha	2.87	3.15	3.26	*3.07*
Portugal	3.09	3.22	3.31	*3.17*
Conjunto	2.92	3.12	3.35	*3.09*

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população dos 8 países.

Tabela 3.1. Posição religiosa, segundo o Índice de Individualização, Materialismo/Pós-materialismo e Posição Social

ÍNDICES		1990 Católico	1990 Outra religião	1990 Sem religião	2008 Católico	2008 Outra religião	2008 Sem religião
Conjunto	Individualização	2.34	2.62	3.50	2.73	2.34	3.48
	Pós-materialismo	1.93	2.06	2.14	1.78	1.75	1.99
	Posição Social				2.99	3.04	3.33
Áustria	Individualização	3.59	3.86	4.06	3.77	2.93	4.45
	Pós-materialismo	2.11	2.18	2.24	1.83	1.82	2.02
	Posição Social				2.94	3.08	3.44
Bélgica	Individualização	2.60	3.03	3.64	2.50	1.87	3.08
	Pós-materialismo	1.95	2.19	2.15	1.96	1.90	2.10
	Posição Social				3.01	3.23	3.25
França	Individualização	2.40	2.17	3.03	2.82	2.27	3.26
	Pós-materialismo	1.98	2.11	2.13	1.77	1.89	1.96
	Posição Social				2.94	3.15	3.25
Irlanda	Individualização	2.39	2.18	3.83	2.47	2.63	2.66
	Pós-materialismo	1.95	1.80	2.37	1.72	1.63	1.88
	Posição Social				3.09	3.02	3.34
Itália	Individualização	2.16	1.55	3.62	2.45	2.51	3.81
	Pós-materialismo	1.93	2.32	2.23	1.94	2.13	2.19
	Posição Social				2.96	3.12	3.45

ÍNDICES		1990			2008		
		Católico	Outra religião	Sem religião	Católico	Outra religião	Sem religião
Polónia	Individualização	1.77	1.61	3.50	2.57	2.59	3.41
	Pós-materialismo	1.75	1.48	1.77	1.68	1.90	1.87
	Posição Social				2.97	2.75	3.39
Espanha	Individualização	2.13	1.88	3.43	2.58	2.44	3.55
	Pós-materialismo	1.93	2.04	2.22	1.78	1.64	1.94
	Posição Social				2.93	2.93	3.41
Portugal	Individualização	2.02	1.57	3.23	2.78	1.63	3.76
	Pós-materialismo	1.72	1.80	1.92	1.63	1.57	1.77
	Posição Social				3.11	3.09	3.41

Fonte: Elaboração própria a partir do EVS.
Base: Toda a população dos 8 países.

Tabela 3.2. Prática religiosa, segundo o Índice de Individualização, Materialismo/Pós-materialismo e Posição Social

ÍNDICES		1990			2008		
		Prática Regular	Prática Nominal	Não Praticante	Prática Regular	Prática Nominal	Não Praticante
Conjunto	Individualização	1,98	2,65	2,96	2,22	2,95	3,24
	Pós-materialismo	1,86	1,97	2,01	1,72	1,81	1,82
	Posição Social				2,79	3,07	3,16
Áustria	Individualização	2,80	3,92	4,34	2,73	3,90	4,59
	Pós-materialismo	2,00	2,15	2,25	1,75	1,86	1,82
	Posição Social				2,56	2,94	3,28
Bélgica	Individualização	2,20	2,86	2,82	1,93	2,66	2,61
	Pós-materialismo	1,95	2,02	1,83	1,96	1,98	1,93
	Posição Social				2,86	3,08	2,97
França	Individualização	2,11	2,35	2,63	2,05	2,83	3,12
	Pós-materialismo	1,85	2,01	2,00	1,84	1,76	1,77
	Posição Social				2,68	2,94	3,01
Irlanda	Individualização	2,21	3,41	3,60	1,89	3,13	2,29
	Pós-materialismo	1,93	2,11	1,58	1,63	1,78	1,88
	Posição Social				2,94	3,20	3,28
Itália	Individualização	1,91	2,43	2,91	2,18	2,67	2,70
	Pós-materialismo	1,90	1,94	2,03	1,90	1,97	1,94
	Posição Social				2,77	3,10	3,13

ÍNDICES		1990			2008		
		Prática Regular	Prática Nominal	Não Praticante	Prática Regular	Prática Nominal	Não Praticante
Polónia	**Individualização**	1,67	2,06	2,29	2,23	3,09	3,02
	Pós-materialismo	1,73	1,81	1,55	1,63	1,74	1,79
	Posição Social				2,86	3,11	3,25
Espanha	**Individualização**	1,78	2,20	3,02	2,05	2,52	3,02
	Pós-materialismo	1,81	1,92	2,18	1,64	1,78	1,85
	Posição Social				2,49	2,88	3,25
Portugal	**Individualização**	1,80	2,16	2,87	2,42	2,83	3,31
	Pós-materialismo	1,69	1,73	1,90	1,64	1,63	1,66
	Posição Social				2,84	3,19	3,26

Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Toda a população dos 8 países.

Tabela 3.3. Determinantes da religiosidade, em 1990 e 2000, por país
(Regressões lineares múltiplas)

	Conjunto		Áustria		Bélgica		França		Irlanda		Itália		Polónia		Espanha		Portugal	
	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008	1990	2008
Sexo	0.14	*ns*	0.15	*ns*	0.12	0.39*	0.12	0.63*	0.09**	*ns*	0.18	*ns*	0.13	*ns*	0.18	*ns*	0.23	*ns*
Idade (ano de nascimento)	0.11	0.10	*ns*	0.19**	0.20	0.32	0.20	0.20*	0.11**	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	0.20	0.14	0.20**	0.15	0.18**
Estado civil	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	*ns*	-0.13*
Ideologia	0.17	0.12	0.21	*ns*	0.20	*ns*	0.23	0.17*	0.09**	*ns*	0.20	*ns*	0.10*	0.12**	0.21	0.23	0.10	*ns*
Índice Valorativo		0.23		0.21		0.18**		0.24**		*ns*		0.23		0.15		0.32		0.12*

Índice Individualização		-0.24		-0.39		-0.24		-0.32		-0.40**		-0.25		-0.31		*ns*		-0.14*
Índice Pós-materialismo		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		-0.12*
Índice Posição Social		-0.23		*ns*		*ns*		*ns*		*ns*		-0.34*		-0.29*		-0.42*		*ns*
R^2 corrigida		0.24		0.30		0.26		0.22		0.36		0.24		0.31		0.46		0.18

* $p < 0.05$; ** $p < 0.005$; nos demais casos $p < 0.001$.
Nota: Nas células da matriz apresentam-se os coeficientes de regressão estandardizados (betas).
Fonte: Elaboração própria, a partir do EVS.
Base: Em cada caso: população católica dos 8 países.

Índice de Tabelas

Índice

/ O fenómeno religioso tem sido, ao longo dos tempos, objeto de particular atenção. Foi sendo redefinido perante as suas circunstâncias históricas e socioculturais e parece ter sobrevivido aos diversos anúncios do seu desaparecimento, anunciados pela via da alienação tanto intelectual (Comte) e antropológica (Feuerbach), como psíquica (Freud) e socioeconómica (Marx). Todavia, é inegável que a modernidade, com a sua consequente *individualização social*, deixou e continua a deixar marcas de uma progressiva *secularização* da sociedade.
Tal facto conduz a um progressivo *desgaste dos referentes provenientes dos costumes e tradições da religião institucional*, levando, por um lado, a uma *perda da influência da institucionalidade religiosa* e, por outro, a uma vivência religiosa mais *íntima e privada*.
Esta transformação, reconfiguração ou inclusive decomposição do religioso na modernidade revela a capacidade que este fenómeno tem de se manter em constante processo de mudança, adaptando-se e assumindo os contextos socioculturais em que se insere.
É desde a atualidade, desde o diagnóstico atual e da sociedade que nos envolve que olhamos para o passado e para o futuro, tentando auscultar *a situação sociorreligiosa portuguesa*, de forma a caracterizar a religiosidade dos portugueses e perceber até que ponto esta se identifica com a de outros países de semelhante matriz histórico-religiosa (como são os casos da Áustria, Bélgica, Espanha, França, Irlanda, Itália e Polónia). Igualmente procuramos precisar as *novas formas ou tendências do religioso* em Portugal.

Eduardo Duque Doutor em Sociologia pela Faculdade de Ciências Políticas e Sociologia da Universidade Complutense de Madrid (2008), Mestre em Filosofia pela Universidade do Minho (2002) e Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP-Braga (1999). É Professor da Faculdade de Ciências Sociais da UCP, Professor Coordenador do Instituto Superior de Saúde do Alto Ave e membro integrado do Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. As suas áreas de investigação e atuação têm incidido sobre religião e valores na pós-modernidade, tempo e temporalidades, tendências socioculturais e metodologias. Está envolvido em diversos projetos de investigação com apoio nacional e europeu. Foi distinguido com o Prémio Extraordinário da Universidade Complutense de Madrid com a Tese *El Fenómeno Religioso y sus Influencias Sociales: Perfiles y tendencias del cambio religioso en Portugal.*

Universidade do Minho
Centro de Investigação em Ciências Sociais

Financiado por Projeto Estratégico
Pest-OE/SADG/UI0710/2011